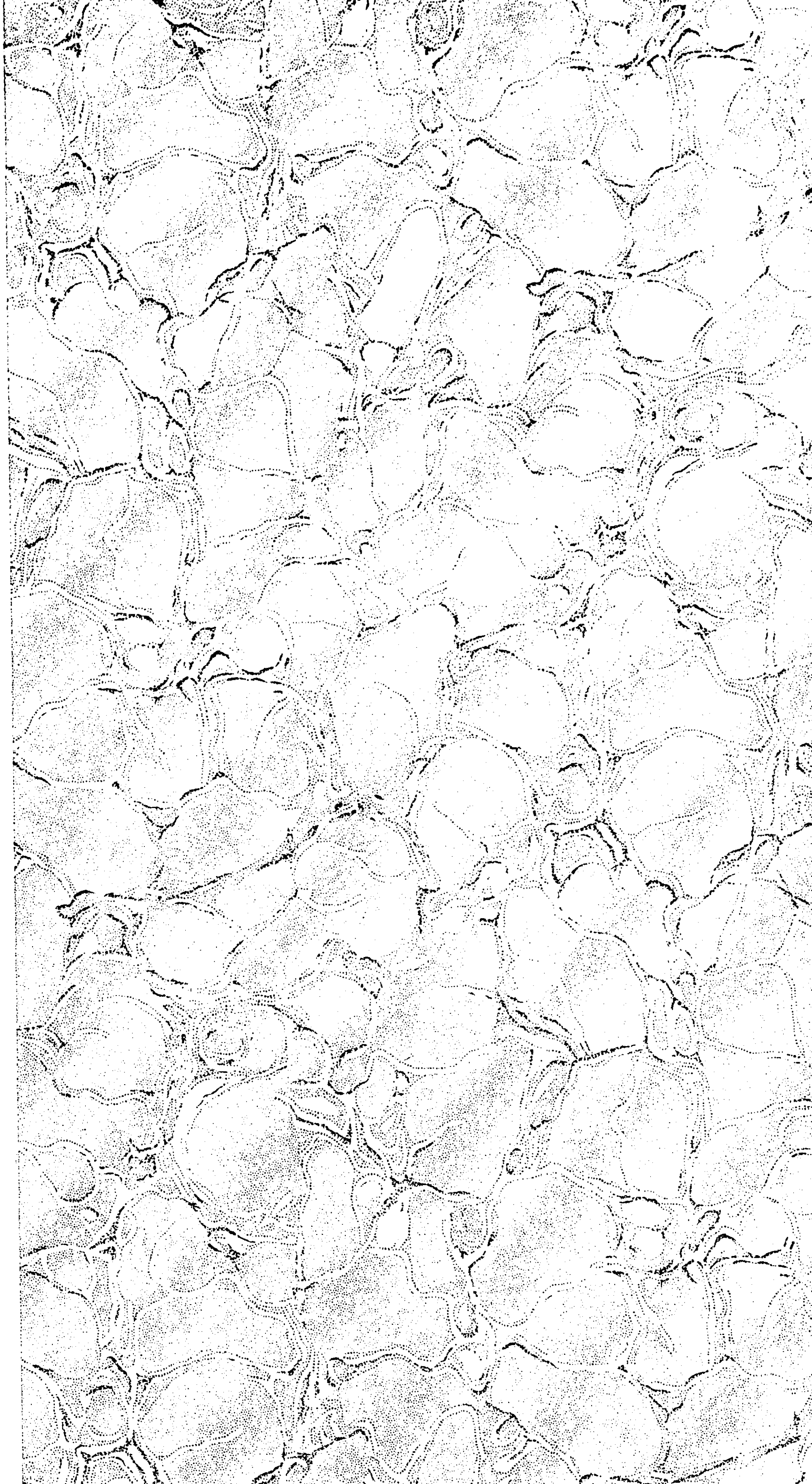
Gmür



[redacted]

BEITRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE
DES MITTELALTERS UND DER RENAISSANCE
HERAUSGEGEBEN VON WALTER GOETZ

BAND 51

THOMAS VON AQUINO UND DER KRIEG

VON

HARRY GMÜR

[redacted]



LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

[redacted]

BEITRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON WALTER GOETZ

1: **Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert.** Von L. Zoepf. Vergr.

2: **Papst Leo IX. und die Simonie.** Ein Beitrag z. Untersuchung d. Vorgeschichte d. Investiturstreites. Von J. Drehmann.

3: **Jacob von Vitry, Leben und Werke.** Von Ph. Funk.

4: **Über Naturgefühl in Deutschland** im 10. u. 11. Jahrh. Von G. Stockmayer.

5: **Die Wundmale des heil. Franziskus von Assisi.** Von J. Merkt.

6: **Geschichtsauffassung u. Geschichtschreibung in Deutschland** unt. d. Einfluß d. Humanismus. Von P. Joachimsen. I. Teil.

7: **Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrh.** Von F. Hertter.

8: **Abt Heriger von Lobbes, 990–1007.** Von O. Hirzel.

9: **Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im 13. Jahrh.** Von H. Hefele.

10: **Bischof Salomo III. von Konstanz, Abt von St. Gallen.** Von U. Zeller.

11: **Die deutsche Reichsritterschaft** in ihrer staatsrechtl.-polit. Entwicklung von d. Anfängen b. z. Jahre 1495. Von O. Eberbach.

12: **Individuelle Persönlichkeitsschilderung in d. deutsch. Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrh.** Von R. Teuffel.

13: **Das religiöse Volksleben** am Ausgang des Mittelalters. Nach Augsburger Quellen. Von I. Schairer.

14: **Poggius Florentinus' Leben und Werke.** Von E. Walser.

15: **Felix Fabri aus Ulm und seine Stellung zum geistigen Leben seiner Zeit.** Von M. Häußler.

16: **Die Mystikerin Margaretha Ebner.** (ca. 1291–1351). Von L. Zoepf.

17: **Die Einführung der Reformation in der Grafschaft Ortenburg.** Von L. Theobald. I. Teil.

18: **Das Naturgefühl im Mittelalter.** Von W. Ganzenmüller.

19: **Die Staatstheorie des Marsilius von Padua.** Von L. Stieglitz.

20: **Die Ordensregeln des heiligen Franz von Assisi u. die ursprüngl. Verfassung d. Minoritenordens.** Von V. Kybal.

21: **Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi.** Von H. Tilemann.

22: **Venantius Fortunatus.** Seine Persönlichkeit und seine Stellung i. d. geistlichen Kultur d. Merowingerreiches. Von R. Koebner.

23: **Coluccio Salutati u. das humanistische Lebensideal.** Von A. von Martin.

24: **Die Politik Mailands in d. erst. Jahrzehnten des 13. Jahrh.** Von E. Abegg.

26: **Florian Geyer.** Eine biographische Studie. Von H. Barge.

27: **Das orientalische Problem zur Zeit der Entstehung des türkischen Reiches nach venezianischen Quellen.** Von M. Silberschmidt.

28: **Petrarca.** Darstellung seines Lebensgefühls. Von E. Wolf.

29: **Die zeitgenössischen Bildnisse Karls des Großen.** Von P. E. Schramm.

Fortsetzung s. 3. Umschlagseite

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

BEITRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE
DES MITTELALTERS UND DER RENAISSANCE
HERAUSGEGEBEN VON WALTER GOETZ

BAND 51

THOMAS VON AQUINO UND DER KRIEG

VON

HARRY GMÜR



1933
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

BEITRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE
DES MITTELALTERS UND DER RENAISSANCE
HERAUSGEGEBEN VON WALTER GOETZ

BAND 51

THOMAS VON AQUINO UND DER KRIEG

VON

HARRY GMÜR



1933
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

INHALTSVERZEICHNIS

LITERATUR

A. Quellen.

1. Werke des Thomas von Aquino.

Summa Theologiae, 2. u. 3. Teil. In: Sancti Thomae Aquinatis ... Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Tom. VI—XI. Rom 1891 bis 1903.[1]

Summa contra gentiles. Liber tertius. In: Sancti Thomae Aquinatis ... Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. Tom. XIV. Rom 1926.[1]

Commentum in quatuor libros sententiarum. In: Sancti Thomae Aquinatis ... Opera omnia. Tom. VI—VII. Parma 1856—1858.[2]

Quaestiones disputatae. In: Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia. Tom. VIII. Parma 1856.[2]

Quaestiones quodlibetales. In: Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia. Tom. IX. Parma 1859.[2]

In Matthaeum Evangelistam expositio. In: Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia. Tom. X. Parma 1861.[2]

Expositio in omnes S. Pauli Epistolas, Epistola ad Romanos. In: Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia. Tom. XIII. Parma 1862.[2]

In octo libros Politicorum (expositio). In: Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia. Tom. XXI. Parma 1866[2]

De regno ad regem Cypri.[3] In: S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia, ed. P. Mandonnet. Tom. I. Paris 1927.

De duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis. In: S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia, ed. P. Mandonnet. Tom. IV. Paris 1927.

2. Andere Quellen.

Biblia sacra vulgatae editionis. Sixti V Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita. Regensburg und Rom 1914.

Bernardus Guidonis, Vita Sancti Thomae Aquinatis. In: Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae sanctorum, nova editio. 2. Bd. S. 565ff. Paris 1910.

Patrologiae cursus completus, ed. Migne, series latina. Bde. 16, 33, 34, 42.

Corpus iuris canonici, instruxit Aemilius Friedberg. Leipzig 1879—1881.

---

[1] Die Quelle ist stets — ohne daß dies besonders angemerkt wird — nach der römischen Gesamtausgabe zitiert.

[2] Die Quelle ist stets — ohne daß dies besonders angemerkt wird — nach der Gesamtausgabe von Parma zitiert.

[3] Sonst gewöhnlich „De regimine principum" genannt.

Aristotelis politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelemi de Moerbeka recensuit Franciscus Susemihl. Leipzig 1872.

Desiderius Erasmus Rotterodamus, Institutio Principis Christiani. In: Opera omnia. Tom. IV. Leyden 1703.

Iuli Frontini Strategematon libri quattuor ed. G. Gundermann. Leipzig 1888.

B. Darstellungen.

Antoniades, Basilius, Die Staatslehre des Thomas ab Aquino. (Vorab § 16, 17, 31, 33, 37—39.) Leipzig 1890.

Baeumker, Clemens, Die europäische Philosophie des Mittelalters. In: Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abt. V. Berlin und Leipzig 1909.

Bender, Franz, Beiträge zur Kenntnis des antiken Völkerrechts (nach Polybios). Rom 1901. (Diss.)

Bosone, Cäsar August, Der Aufsatz „De regimine principum" von Thomas von Aquino. Ein Beitrag zur Kenntnis der Staatsphilosophie im Mittelalter. Bonn 1894. (Diss.)

Carlyle, (R. W. und) A. J., A History of mediaeval political theory in the west. Vol. I (Chapter XIII). Edinburgh and London 1903.

Chénon, Émile, Saint Thomas d'Aquin et la guerre. In: L'Église et la guerre. Paris 1913.

Duhr, B., Berichtigung in betreff der Lehre des hl. Thomas über die Erlaubtheit des Tyrannenmordes, und Schlecht, Jos., Erwiderung auf die Berichtigung P. Duhrs. In: Hist. Jahrb. der Görres-Gesellschaft. XIV. Bd., Jahrg. 1893, S. 107—113. München 1893.

Endres, Jos. Ant., Thomas von Aquin. In: Weltgeschichte in Charakterbildern. Dritte Abteilung, Übergangszeit. Mainz 1910.

Feugueray, H. R., Essai sur les doctrines politiques de Saint Thomas d'Aquin. (Vorab Kap. V, XI, XIII.) Paris 1857.

Frohschammer, J., Die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. (Vorab S. 479—480, 485—486.) Leipzig 1889.

Goedeckemeyer, A., Die Staatslehre des Thomas von Aquino. In: Preuß. Jahrb. 113. Bd. Heft III (zumal S. 402—403, 412ff.). Berlin 1903.

Gonzalez, Franz Zephyrinus, Die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Übers. von C. J. Nolte. 3. Bd. (7. Buch, 2. Kap.). Regensburg 1885.

Grabmann, Martin, Thomas von Aquin. Kempten und München 1914.

—, —, Die Werke des heiligen Thomas von Aquin. In: Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. des Mittelalters. Bd. XXII, Heft 1—2. Münster i. W. 1931.

Harnack, Adolf, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten.[1] Tübingen 1905.

[1] Noch weniger als Harnack (der teilweise vom Gesichtsfelde der frühen Christen her sieht) wollen alle anderen, die in der Gegenwart über das Verhältnis der Bibel zum Kriege sich geäußert haben, von den modernen Voraussetzungen eines geweiteten historischen und allgemeinen Wissens und einer gegenüber der Wahrheit des Textes und dem Werte des Inhaltes kritischeren Haltung absehen, wie ich es im Abschnitte III, 2a erstreben muß. Alle mir bekannten Arbeiten über das Thema „Krieg und Christentum" — ich nenne nur Althaus, Artikel „Krieg", II. Krieg und Christentum, in: Die Religion in Gesch. u. Gegenwart, Bd. 3, 2. Aufl. 1929; Böhme, E., Krieg und Christentum I,

Holtzendorff, Franz v., Einleitung in das Völkerrecht, Handbuch des Völkerrechts, 1. Bd. Berlin 1885.

Jedzinek, Paul, Das Gesetz Christi nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin. Braunsberg 1925.

König, Eduard, Zum Völker- und Kriegsrecht im Altertum. In: Z. f. Völkerrecht, XI. Bd. S. 155ff. Breslau 1920.

Kopp, Robert, Vaterland und Vaterlandsliebe nach der christl. Moral mit besonderer Berücksichtigung des hl. Thomas von Aquin. (Vorab S. 113—116.) Luzern 1915 (Diss.).

Liers, Hugo, Das Kriegswesen der Alten. Breslau 1895.

Mandonnet, P., Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas. In: Revue des sciences philosophiques et théologiques. 9. Jahrg. S. 142. Paris 1920.

Mandonnet, P. et Destrez, J., Bibliographie Thomiste. Le Saulchoir, Kain 1921.

Michel, A., Questions théologiques du temps présent, I. Questions de guerre d'après saint Thomas d'Aquin. Paris 1918.

Monceaux, P., Saint Augustin et la guerre. In: L'Église et la guerre. Paris 1913.

Müller, Wilhelm, Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin. (Darin vorab S. 32, 41—43, § 4 bis S. 76.) In: Beitr. z. Gesch. der Philos. des Mittelalters. 19 Bd., Heft 1. Münster i. W. 1918. (Diss.).

Müller-Jochums, Mauritius, Geschichte des Völkerrechts im Alterthum. Leipzig 1848.

Ortolan, T., „Guerre", Artikel in Dictionnaire de Théologie Catholique. Bd. 6, S. 1912—1915, 1916 unten — 1919. Paris 1920.

Pègues, Thomas, Saint Thomas d'Aquin et la guerre. Paris 1917.

Pissard, H., La guerre sainte en pays chrétien. Paris 1912.

Rettich, Heinrich, Zur Theorie und Geschichte des Rechts zum Kriege. (Zumal S. 275—279.) Stuttgart 1888.

Roland-Gosselin, Bernard, La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin. (Zumal 2. Teil, Kap. II, L'action milit., u. Kap. IV.) Paris 1928.

Schilling, Otto, Politik und Moral nach Thomas von Aquin. In: Theolog. Quartalschrift, 99. Jg., S. 79—98. Tübingen 1917—1918.

---

in: Protestantenblatt, 39. Jg. Nr. 16 (vorab S. 365—369). Berlin-Bremen 1906; Dibelius, Otto, Friede auf Erden? 2. Aufl. Berlin 1930; Dunkmann, Karl, Die Bibel und der Krieg, in: Biblische Zeit- und Streitfragen. Berlin-Lichterfelde 1915; Kattenbusch, F., Das sittliche Recht des Krieges. Gießen 1906; Ortolan, T., Artikel „Guerre", S. 1910—1912, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, Bd. 6. Paris 1920; Sieffert, D. F., Krieg und Christentum, in: Deutsch-evang. Blätter, 29. Jg., S. 689ff. Halle 1904 — unterscheiden sich von dem streng wissenschaftlichen Harnackschen Buche und damit auch von meinen Ausführungen außerdem darin, daß sie in erster Linie moralisch und politisch auf die Gegenwart wirken wollen und daß ihnen wohl meist Wertungen zugrunde liegen, über deren Berechtigung sich nicht streiten läßt, die aber vor der Vernunft nicht notwendig sind. Dieser Verschiedenheit der Voraussetzungen wegen, und da ich auch den Anschein vermeiden möchte, als wäre es mir irgendwie um die mir hier gänzlich fernliegende Bekämpfung eines bestimmten moralischen oder politischen Willens zu tun, werde ich mich jeder Auseinandersetzung mit der Literatur über die Frage des Krieges im Evangelium enthalten.

Schilling, Otto, Das Völkerrecht nach Thomas von Aquin. (Zumal § 7.) In: Das Völkerrecht, 7. Heft. Freiburg i. B. 1919.

—, —, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. A. (Darin 2. Teil, zumal § 15, 2d; § 27, § 28, 2f, g.) Paderborn 1923.

Troeltsch, Ernst, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. (Vorab S. 164, Anm.) In: Histor. Bibl. Bd. 36. München und Berlin 1915.

Vanderpol, Alfred, Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen-âge. Paris-Bruxelles 1911.

—, —, La doctrine scolastique du droit de guerre. Paris 1919.

Vilmain, Josef, Die Staatslehre des Thomas von Aquino im Lichte moderner politisch-juristischer Staatsauffassung. (Zumal S. 46—53, 118—131, 132 bis 135.) Leipzig 1910. (Diss.)

Werner, Carl, Der heilige Thomas von Aquino. 1. Bd. Neue Ausgabe. Regensburg 1889.

Wulf, Maurice de, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Übersetzt von Rudolf Eisler. Tübingen 1913.

I. EINLEITUNG

Es fehlt gewiß nicht an Darstellungen der Theorie über die moralische Zulässigkeit des Krieges, die sich auf Grund der Äußerungen des Thomas von Aquino aufstellen läßt. Sie begnügen sich jedoch alle mit einer einfachen, vielleicht durch Lob und Tadel ergänzten Wiedergabe der in den Werken des Aquinaten niedergelegten Anschauungen. Auch Hinweise auf von dem Scholastiker wörtlich oder in ihrer Bedeutung übernommene Aussprüche eines Kirchenvaters, eines mittelalterlichen Schriftstellers oder des Aristoteles treten dann und wann hinzu: Weiter jedoch wird die Rückführung der Lehre auf ihre Ursachen nicht getrieben.

Ich möchte mir gerade diese Rückführung zur Hauptaufgabe machen, die eigentlichen und letzten Gründe für den Kern der Theorie, die Behauptung, der Krieg sei in bestimmtem Umfange erlaubt, zu klären suchen. Dabei handelt es sich mir nun freilich im wesentlichen nicht darum, die von Thomas verwerteten Stellen in den Schriften irgendwelcher Autoritäten zu ermitteln. Die Entscheidung: der gerechte Krieg ist zulässig, ist eine zu naheliegende Möglichkeit, als daß sie dem Scholastiker nicht ohnehin hätte bekannt sein müssen. Außerdem erklärt das Wissen um eine Ansicht noch in keiner Weise, warum der Wissende sie für die richtige hält. Lediglich aus der Gesamtheit der seelischen Hintergründe und der für diese mitbestimmenden, von außen an das Individuum herangetretenen Faktoren ist dies zu verstehen.

Ein Doppeltes hoffe ich so zu erreichen: einmal ein tieferes Verständnis der scholastischen Kriegslehre selbst, die sich uns mitsamt ihren zutage geförderten Wurzeln darstellen soll, die Erkenntnis, warum Thomas den Krieg gestattet. Dann aber auch eine Erfassung des der Lehre eigentümlichen Ausdruckswertes[1] und damit der teilweise entschleierten Beschaffenheit einer vielleicht für weite Kreise der mittelalterlichen Menschheit typischen Seele.

Im übrigen ist zu beachten, daß mir als „Krieg" jede Erscheinung in der Gesellschaft gilt, bei der sich Masse und Masse mit den Mitteln der Gewalt bekämpfen, gleichviel, ob das feindlich Getrennte einem und demselben oder verschiedenen Staaten zugehört.

[1] Ich setze voraus, daß das Ergebnis stets ein Ausdruck seiner seelischen Ursachen sei.

II. DIE ERLAUBTHEIT DES KRIEGES BEI THOMAS VON AQUINO

1. DER KRIEG IM ALLGEMEINEN

Daß Thomas von Aquino zulässige Kriege kannte, lehrt schon seine Antwort auf die Frage, ob Kriegführen immer Sünde sei: „... dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur".[1] Ohne auch nur zu erörtern, ob es überhaupt erlaubte Kriege gebe, zählt er einfach die Bedingungen auf, unter denen dies der Fall, unter denen der Krieg „iustum" sei. Dabei bedeutet „iustum" wohl nicht nur „der iustitia entsprechend", der „Anlage, nach der jemand mit beständigem und ununterbrochenem Willen jedem sein Recht erteilt"[2] (deren Wesen auch durch die Bemerkung besonders deutlich wird: wohlgeordnete Eintracht zwischen den Menschen werde dann erhalten, wenn jedem das, was sein rechtliches Eigentum sei, zugewiesen werde: was Sache sei der „iustitia")[3]; wird doch zum mindesten die erste der drei Bedingungen[4] durch ein derartiges Verhalten in keiner Weise erfüllt. Der Sinn des Ausdruckes dürfte sich hier vielmehr ziemlich genau mit dem des Erlaubten schlechthin decken.[5] Damit steht anderseits auch fest, daß Thomas nicht alle Kriege billigte, denn der Begriff des „iustum bellum" würde gewiß nicht gebraucht, hätte der Aquinate nicht von anderen Kriegen, und das sind eben die nicht gestatteten, gewußt.

Es gilt also zu erkennen, welche Eigentümlichkeiten ein Krieg aufweisen muß, soll er „iustum" heißen. Da ist allerdings die wichtigste Bedingung das Vorliegen eines Zustandes, der den Krieg zum eigentlich gerechten macht. Einen gerechten Grund verlangt der Scholastiker, „so zu verstehen natürlich, daß diejenigen, die angegriffen werden, wegen irgendeiner Schuld den Angriff verdienen"[6], und diese Forderung ist ihm bedeutsam genug, daß er auch den in diesem Sinne gerechten Krieg dem erlaubten

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 312, 1.

[2] S. Th. II, 2 Qu. LVIII, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 9, r, unten.

[3] S. c. gent. Lib III, Cap. CXXVIII. Op. om. Bd. 14, S. 392, r, Z. 9—11.

[4] Siehe S. 16, Z. 2ff.

[5] Vanderpol, „Le droit de guerre ...", S. III, sagt über das Wort „Iustus" bei den Scholastikern genau im gleichen Sinne, es habe „parfois le sens de conforme à la justice, à l'équité: par exemple quand il s'agit de la cause juste d'une guerre, mais il a souvent le sens plus étendu de conforme au droit, ius. Ainsi, une guerre sera dite injuste, par nos auteurs, alors même qu'elle sera conforme à la justice (lorsqu'il s'agira par exemple de reprendre une chose injustement enlevée), parce qu'elle aura été déclarée par une personne n'ayant pas l'autorité nécessaire".

[6] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Resp., Secundo. Op. om. Bd. 8, S. 312, r, Mitte.

im wesentlichen gleichsetzt: Eindeutig zeigt dies der Satz, die Kriege seien so weit „licita et iusta", als sie die Armen und den ganzen Staat — dies scheint den beiden gleichwertig nebeneinandergestellten Begriffen, „erlaubt" wie „gerecht", vollauf Genüge zu tun — vor den Gewalttätigkeiten der Feinde schützen.[1]

Wir wissen nicht, ob Thomas die Gerechtigkeit einer Kriegspartei darin erkennt, daß sie sowohl sich selbst als auch dem Feinde das von jedem von Rechts wegen Gehörende zuzuteilen strebt, oder ob es dabei nur auf die billige Behandlung des Gegners ankommt. Praktisch ist das belanglos, kann doch auch im zweiten Falle der eigenen Partei weder mehr als ihr Recht werden, noch weniger, wenn dem Feinde volle, auch sein Unrecht tilgende Gerechtigkeit widerfährt. Es unterliegt jedenfalls keinem Zweifel, daß für den Aquinaten die Sicherung der eigenen gerechten Ansprüche der gerecht kämpfenden Gemeinschaft vornehmlichste Aufgabe darstellt. Zahlreiche Stellen wie etwa die eine, der militärische Beruf sei bestimmt zum Schutze des ganzen „bonum commune"[2], stellen die Wahrung des „gemeinsamen Wohles" als Kriegsziel[3] hin. Das selbe ist mit etwas andern Worten gemeint in dem uns bekannten Urteil, die Kriege seien so weit erlaubt und gerecht, als sie die Armen und den ganzen

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. II. Op. om. Bd. 8, S. 314, 1, ab Anfang Art. II Z. 2—5.

[2] Es ist zu beachten, daß der Ausdruck „bonum commune", wie es ja nahe liegt, nur das Wohl der durch den gerechten Staat vertretenen Gemeinschaft bezeichnet. Wenn Thomas die Soldaten, die für das Heil des Volkes fechten, unter den besonders für das „bonum commune civitatis" tätigen Volksklassen aufzählt (S. Th. II, 1 Qu. XCV, Art. IV, Resp. „Secundo . . . pugnantes". Op. om. Bd. 7, S. 178, 1, unten bis r, oben), so kann sich das Gemeinwohl auf keinen über den eigenen Staat hinausgehenden, den landesfremden Feind mit umfassenden Verband beziehen, und der Satz, zuweilen sei anders zu handeln als nach der Bergpredigt „propter commune bonum, et etiam illorum cum quibus pugnatur" (S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Ad. 2. Op. om. Bd. 8, S. 313, 1, ab „Ad 2" Z. 6—8) zeigt durch die scharfe Gegenüberstellung des bonum commune und des gegnerischen Heils, daß dieses im Gemeinwohl ganz allgemein nicht inbegriffen sein kann. Dies voll zu verstehen, muß man freilich berücksichtigen, daß das verteidigte Gut, der staatlich gewährleistete Rechtszustand nämlich (siehe S. 8), durch das bloße Nichtvorhandensein des dem Gegner zu wünschenden Gutes, seines Seelenheiles nämlich (siehe S. 10 unten, 11), naturgemäß auch dann in keiner Weise beeinträchtigt werden kann, wenn es sich um feindliche Untertanen handelt.

[3] S. Th. II, 2 Qu. L, Art. IV, Ad. 2. Op. om. Bd. 8, S. 377, r. — Vgl. ferner S. Th. II, 1 Qu. XCV, Art. IV, Resp. Op. om. Bd. 7, S. 178, 1, ab „Secundo" Z. 2—4, r. Z. 1, 3. — S. Th. II, 1 Qu. C, Art. XI, Ad. 3. Op. om. Bd. 7, S. 221, r, ab „Ad 3" Z. 8—10. — S. Th. II, 2 Qu. LXIV, Art. VII. Op. om. Bd. 9, S. 74, r, ab „Sed quis" bis Z. 8 vorab Z. 7—8. — S. Th. II, 2 Qu. CXXIII, Art. V, Resp. Op. om. Bd. 10, S. 11, r, ab „Respondis" Z. 12—15. — S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Bd. 2. Op. om. Bd. 8, S. 313, 1, ab „Ad secundum" Z. 6—7. — S. Th. II, 1 Qu. CV, Art. III, 5. Praeterea. Op. om. Bd. 7, S. 269, 1, ab „5. Praet." Z. 3—4.

Staat vor den Gewalttätigkeiten („iniuriis") der Feinde schützen.[1] Endlich sind auch die Stellen, wo Thomas der Strafe den Zweck, die Guten zu schützen, beilegt, für die Ermittlung des Kriegszweckes von Belang. Dabei kann er von der Strafe im allgemeinen sprechen, wie in dem Satze, wenn die Absicht des Strafenden sich auf irgendein Gut richte, das durch die Bestrafung des Sünders erreicht werde, zum Beispiel auf die Ruhe der andern und auf die Wahrung der Gerechtigkeit, dann könne die Rache erlaubt sein[2]; er kann sie aber auch in der Sonderform der richterlichen Strafe betrachten, wie wenn er, um nur ein Beispiel aus der Masse zu nennen, zur Rechtfertigung der (Straf)gesetze bemerkt, weil es gewisse unverschämte und zu Lastern geneigte Leute gebe, so sei es nötig gewesen, sie durch Gewalt und Furcht vom Bösen abzuhalten, damit sie, wenigstens so vom Übeltun ablassend, die andern in Ruhe leben ließen („aliis quietam vitam redderent").[3] Thomas betrachtet ja den Krieg durchaus als eine Strafhandlung. Schon der Sentenzenkommentar läßt dies erkennen: Die Behauptung, die „caritas" lasse den Willen des Menschen dem göttlichen ähnlich werden, Gott aber hasse einige Menschen, ... also sei es erlaubt, die „inimicos" zu hassen, die Antwort darauf, Gott wünsche zwar niemandem das Übel der Schuld, das Übel aber der Strafe ... wolle er nicht als Übel ..., sondern insofern es gerecht sei"[4] — sie verraten, daß jedes Übelwollen gegen den „inimicus" ein Strafwollen sein muß, und zwar offenbar nur ein Strafwollen, da von einer andern Art, Böses zu wünschen, nichts verlautet, vielmehr von dem „malum poenae" im Tone der Selbstverständlichkeit, als ob es sich um gar nichts anderes handeln könnte, gesprochen wird. Die voraufgehende Behauptung: „... licet optare mala inimicis, et de eorum malis gaudere; unde in Scriptura sacra frequenter ponuntur imprecationes contra inimicos; et in consolationem fidelium inducitur hostium destructio" zeigt aber, daß Thomas das Übelwollen gegen den inimicus dem gegen den hostis, den Kriegsfeind, ohne weiteres gleichsetzt. Also muß er auch den berech-

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. II. Op. om. Bd. 8, S. 314, 1, ab Anfang Art. II Z. 2—5. Vgl. ferner S. Th. II, 2 Qu. CXXXVI, Art. IV, Ad 3. Op. om. Bd. 10, S. 104, r, ab „Ad 3" Z. 13—14. — S. Th. II, 2 Qu. CLXXXVIII, Art. III, Resp. Op. om. Bd. 10, S. 524, 1, ab „Respondeo" Z. 7—10.

[2] S. Th. II, 2 Qu. CVIII, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 410, r, ab „Respondeo" Z. 16—22.

[3] S. Th. II, 1 Qu. XCV, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 7, S. 174, r, ab oben Z. 15 bis 19. Vgl. ferner S. Th. II, 2 Qu. XXV, Art. VI, Ad. 2. Op. om. Bd. 8, S. 202, r, ab oben Z. 8—14. — S. Th. II, 2 Qu. LXIV, Art. II, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 68, 1, ab „Respondeo" Z. 13—16. — S. Th. II, 2, Qu. LXVIII, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 104, 1, ab „Resp." Z. 5—8, r, ab oben Z. 1—3, 5—7, 9—11. — S. c. Gent. L. III, Cap. CXLVI; Op. om. Bd. XIV, S. 434, 1 Z. 31—50, r Z. 42—46.

[4] Comm. in IV 1. sentent., Lib. III, Dist. XXX, Qu. I, Art. I, 5. Praeterea u. Ad. 5. Op. om. Bd. 7, S. 326, r, 327, l.

tigten Wunsch, den Kriegsfeind zu schädigen, als Strafwillen, das entsprechende Verhalten als Strafhandlung ansehen. Noch viel schlagender geht das aus einem Augustinzitate: „Iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias...[1]", in der theologischen Summe hervor. Es muß demnach alles, was von der Strafe im allgemeinen, und insofern vieles, was von der gerichtlichen Strafe im besonderen gilt, auch für den Krieg Bestand haben. Von dem vorgeführten Strafziele dürfen wir dies um so unbedenklicher behaupten, als es uns in der Hauptsache ohnehin nur eine schon anderweitig gewonnene Erkenntnis festigt und bestätigt.

Es ist offenbar, daß der von der gerechten Partei dem Gesamtwohl, den billigen Anliegen ihrer Glieder gewährte Schutz nichts anderes als die Verteidigung oder — mindestens ersatzweise — Rückgewinnung der durch den Feind bedrohten, entwendeten oder zerstörten Güter, die irgendwie dem Volkswohlergehen dienten, dazu vielleicht die Aneignung einer in ihrem Ausmaße uns unbekannten Entschädigung, auf die der Zwang zu kriegerischem Aufwande Anspruch verleiht[2], in sich begreifen kann. Um das bonum commune handelt es sich dabei gewiß auch dann, wenn unmittelbar nur die Interessen weniger Untertanen beleidigt erscheinen. Auch Thomas konnte nicht wohl verkennen, daß die Macht einer öffentlichen Gemeinschaft letzten Endes auch von der ihrer einzelnen Angehörigen abhängt. Vor allem aber weiß er, daß jedes Unrecht, nicht nur das einzig dem Gemeinwesen als Ganzem, sondern auch das dem einzelnen Bürger zugefügte, stets den einen staatlich gewährleisteten Rechts- und Friedenszustand verletzt. Darüber läßt etwa seine Bemerkung über einen Rechtsbrecher, er werde darin bestraft, daß er ein Vielfaches (von dem privaten Schaden) wiedergebe, weil er ja nicht nur eine Privatperson schädigte, sondern den Staat, die Sicherheit seines Schutzes erschütternd[3], keine Unklarheit aufkommen.

Der gezeichneten Kriegsaufgabe steht die zweite gegenüber, den Gegner in bestimmter Weise zu behandeln. Für ihn muß der Krieg, seiner Natur nach, als Strafhandlung und als Akt der Gerechtigkeit gegen einen be-

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Resp., Secundo. Op. om. Bd. 8, S. 312, r. — Zwar bezieht sich der Satz, wie Vanderpol, L. d. sc. d. dr. d. g. S. 51 wohl richtig bemerkt, nicht auf den reinen Defensivkrieg, „qui est évidemment permise lorsqu'on est en présence d'une agression injuste". Aber wenn es einen Rachekrieg gibt wegen eines Verbrechens, das sich lediglich durch das Moment seiner Vergangenheit von der gegenwärtigen agression injuste unterscheidet, so muß zweifellos auch deren unmittelbare Abwehr einen rächenden Charakter tragen. — Übrigens scheint mir kein Grund dafür vorzuliegen, daß Thomas im ganzen Art. I der Qu. XL. S. Th. II, 2 nur vom Offensivkrieg spräche, wie Vanderpol, Le droit de guerre d'après les th. et les c. du m.-â., S. 42, meint.

[2] Siehe S. 18 und 19, incl. 2. Abschnitt.

[3] S. Th. II, 2 Qu. LXI, Art. IV, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 39, r, ab oben Z. 3—6.

dingungsgemäß Schuldigen, zunächst gewiß ein Übel darstellen. Das ist freilich nicht so zu verstehen, als ob es eigentliches, letztes, um seiner selbst willen gewolltes Ziel sein dürfte. Thomas sagt ausdrücklich, es könne jemand „salva caritate" jemandem ein zeitliches Unheil wünschen und sich freuen, wenn es eintreffe, aber nicht insofern es dessen Unglück sei[1], und er läßt Augustin unmittelbar über den Krieg sprechen, die Begierde, zu schaden, die rachsüchtige Grausamkeit (ulciscendi crudelitas) ..., das seien — unter anderem — die Dinge, die in den Kriegen mit Recht angeschuldigt werden.[2] Indessen gibt es Stellen, die das Böse zwar um eines Guten und Gottgefälligen willen anzutun befehlen, den Grund dieser Gottgefälligkeit aber doch in des Übels Eigenschaft als Übel für den Betroffenen erblicken lassen. Thomas erklärt einmal, daß man denen, die man „ex caritate" liebe, dreier Dinge wegen ein zeitliches Übel wünschen oder antun könne, und zwar unter anderm, um die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit zu wahren, nach jenem Worte Psal. 57, 11: „Der Fromme wird sich freuen, daß er Rache geschaut hat."[3] Anderswo sagt er ähnlich, Schlechtes wünschen sei unter anderm gestattet „per modum optationis": so jedoch, daß das Verlangen des Wünschenden sich nicht auf die Strafe der Menschen, sondern auf die Gerechtigkeit des Strafenden beziehe, was verdeutlicht wird durch die Begründung, weil auch Gott selbst sich strafend nicht freue am Verderben der Bösen ..., sondern an seiner Gerechtigkeit.[4] Endlich ist auch die Antwort zu erwähnen auf die Behauptung, es sündige, wer zürne, wegen des göttlichen Rachevorbehalts „Mihi vindicta" Deut. 32, 35, wobei „zürnen" nach Aristoteles dem Willen zur „vindicta" gleichgesetzt wird. „Jener, der über die Sünde seines Bruders zürnt", widersetzt sich Thomas, „trachtet nicht nach Rache für sich selbst, sondern nach Rache für Gott; die Sünde nämlich ist nichts anderes als eine Kränkung Gottes; und daher usurpiert derjenige, der gerecht zürnt, nicht das für sich, was Gottes ist."[5] Mag das Endziel nun darin liegen, dem Strafenden selbst ein Gut, und zwar ein inneres, in einem seelischen Zustand bestehendes, das Gerecht-, d. h. Tugendhaftsein nämlich, zu verschaffen, wie es die zweite Stelle will, oder darin, Gott zu rächen, ihm also gewissermaßen eine Befriedigung zu

---

[1] Comm. in IV lib. sent. Lib. III, Dist. XXX, Qu. I, Art. I, Ad 4. Op. om. Bd. 7, S. 327, ab „Ad 4" Z. 11—13.

[2] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Resp., Tertio. Op. om. Bd. 8, S. 312, r, ab „Tertio" Z. 12—15.

[3] Quaest. disp., De caritate, Art. X, Ad 10. Op. om. Bd. 8, S. 598, l, ab „Ad 10" Z. 8—10, 19—21.

[4] S. Th. II, 2 Qu. XXV, Art. VI, Ad 3. Op. om. Bd. 8, S. 202, r, ab „Ad 3" Z. 6—12.

[5] Quaest. disp. De Malo Qu. XII, Art. I, 14. Praeterea u. Ad. 14. Op. om. Bd. 8, S. 362 l u. 364 l.

gewähren, wie es aus der dritten hervorgeht, während die erste beide Möglichkeiten offenläßt, stets muß das dem Sünder zugefügte Übel als Übel[1] das Mittel dazu bilden. Insofern wird hier ein Wollen verlangt, das zwar das Böse nicht um seiner selbst willen, dem Sünder selbst aber doch zunächst nichts weiteres als das Böse wünscht.

Das hindert nicht, daß daneben mit jeder, auch der kriegerischen Strafhandlung der Wille, sie letzten Endes dem Sünder zum Heile werden zu lassen, verbunden sein soll. In zwei Formen läßt sich diese Absicht verwirklichen. Vorerst dadurch, daß der Sündige sich bessert. Dies Ziel wird vielfach aufgestellt, wenigstens für die Strafe im allgemeinen und somit für den Krieg, beispielsweise mit den Worten: „Wir können nämlich denen, die wir „ex caritate“ lieben, irgendein zeitliches Übel dreier Dinge wegen wünschen oder zufügen. Erstens nämlich, wegen ihrer Besserung“, oder doch für die Sonderform der richterlichen Strafe.[2] Dann aber auch, wenn die Besserung nicht gelingt, dadurch, daß der Sünder wenigstens an weiterem Sündigen gehindert wird. Der gerichtlichen Form der Rache wird dieser Zweck gegeben in dem Satze, trotz allem sei der durch den Richter auferlegte Tod dem Sünder nützlich, sei es, daß er bekehrt werde, zur Sühnung der Schuld, sei es, daß er nicht bekehrt werde, zur Begrenzung der Schuld[3], weil ihm dadurch die Möglichkeit, mehr zu sündigen, genommen werde, dem Kriege selbst in der Erklärung, zuweilen sei anders zu handeln als nach der Bergpredigt wegen des Wohls der Gemeinschaft und auch derjenigen, mit denen gekämpft werde, der ein Augustinzitat: „Wem die Freiheit zur Ungerechtigkeit entrissen wird,

---

[1] Auch bei der Erreichung der oben besprochenen Kriegsziele ist das Übel Mittel zum Zwecke; der Zweck verlangt zu seiner Erreichung dort jedoch nicht wie hier seinem Wesen nach die Tatsache, daß der Sünder leide. — Unsere Beispiele allein schon zeigen, daß Antoniades (S. 90—91) zu weit geht mit der Behauptung, die Strafe als eine Forderung der Gerechtigkeit selbst — nicht nur der Nützlichkeit —, als eine Sühnung der Schuld zu betrachten, liege Thomas gänzlich fern. Gewiß lehrt die Stelle S. Th. II, 2 Qu. LXVIII, Art. I, daß die Strafen „praesentis vitae non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus; sed in quantum sunt medicinales ...“. Aber daß sie nur aus Nützlichkeitsgründen schon hier vollzogen werden (und nicht erst im Jenseits), hindert ja nicht, daß sie gleichzeitig auch die an sich ohnehin fällige sühnende Wirkung ausüben.

[2] Quaest. disp. De caritate, Art. X, Ad. 10. Op. om. Bd. 8, S. 598, l, ab „Ad 10“ Z. 8—11. — S. Th. II, 2 Qu. CVIII, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 410, r, ab „Respondeo“ Z. 16—19, 21—22. — S. Th. II, 2 Qu. LXVIII, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 104, l, ab „Respondeo“, Z. 5—8, r, Z. 1.— S. Th. II, 2 Qu. XXV, Art. VI, Ad 2. Op. om. Bd. 8, S. 202, r, ab AnfangZ. 15—16. — De duob. praec. char. Opusc. om. Bd. 4, S. 425, ab oben Z. 7—9, 10—12 (schließt mindestens auch den Tyrannen als Kriegspartei mit ein). — Wohl auch Quaest. disp. De Malo Qu. XII, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 362, r, ab „Resp.“ Z. 19—22.

[3] S. Th. II, 2 Qu. XXV, Art. VI, Ad 2. Op. om. S. 202, r, ab Anfang Z. 15—19.

wird nützlicherweise besiegt: da es ja nichts Unglücklicheres gibt als das Glück der Sünder . ."[1], erläuternd folgt.

Durch das Übel ist also das Wohl des Feindes, seine Befreiung von der Sünde nämlich, zu erstreben. Es ist nun nicht etwa so, daß der Krieg jeder Sünde wegen unternommen werden dürfte: Der einzige Satz, wie die Obrigkeit erlaubterweise den Staat mit dem weltlichen Schwerte gegen die inneren Ruhestörer wenigstens verteidige, indem sie die Übeltäter bestrafe, so sei es auch ihre Sache, ihn mit dem Kriegsschwerte vor den äußern Feinden zu schützen[2], zeigt so deutlich die Erhaltung des Gemeinwohls als die eigentliche Aufgabe jeder Gewalthandlung gegen innen wie gegen außen, daß wir daraus allein schließen müssen: die Sünde, die ihm (bzw. seinen Angehörigen) keinen Schaden zufügt, hat den Staat nicht zu kümmern.

Noch deutlicher wird die Beschränkung der öffentlichen Strafpflicht durch die Versicherung: „Jene, die aus einem Staate oder aus einem Königreiche herkommen, unterstehen nicht den Gesetzen der Obrigkeit eines andern Staates oder Königreichs, wie auch nicht deren Herrschaft".[3] Steht es demnach schon an der Grenze des Zulässigen, wenn dem Staate, der seine verletzten Belange gegen einen ihm nicht untergebenen Angreifer verteidigt, gleichzeitig eine Strafaufgabe diesem gegenüber verliehen wird — daß diese Aufgabe auch dann gestellt würde, wenn die Sünde des Feindes das Interesse des eigenen Staates und damit immerhin die Wirkungsmöglichkeit seiner Gesetze und seiner Hoheitsgewalt nicht berührte, ist völlig undenkbar. Es kann sich also immer nur um die Bestrafung derjenigen feindlichen Sünden handeln, die die unzweifelhaften Rechte des strafenden Staates beeinträchtigen.

Es ist sicher anzunehmen, daß der Aquinate, mehr oder weniger bewußt, die beiden grundlegenden Kriegsziele, das Wohl der eigenen Partei wie die Bestrafung und das darin verwurzelte Wohl des Gegners, in jedem Falle zugleich verfolgt haben wollte, obschon in den einschlägigen Stellen meist nur von dem einen die Rede ist oder sich doch aus der Form, in der sie nebeneinander stehen, ihre obligatorische Verbundenheit nicht beweisen läßt. In Sätzen wie: der militärische Beruf sei bestimmt zum Schutze des ganzen Gemeinwohles[4], wie: die Duldungsgebote seien dem Wohle des Staates nicht entgegengesetzt, das zu erhalten gegen die Feinde

[1] S. Th. II, 2 Qu. XL, Ad 2. Op. om. Bd. 8, S. 313, ab „Ad 2" Z. 6 bis „Ad 3". „Vl. auch S. Th. II, 2, Qu. XXXI, Art. II, Ad 3. Op. om. Bd. 8, S. 246, r, ab Agd 3" Z. 1—3, vielleicht auch das Besserungsziel mit einschließend.

[2] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 312, r, ab oben Z. 2—8.

[3] S. Th. II, 1 Qu. XCVI, Art. V, Resp. Op. om. Bd. 7, S. 184, r, ab oben Z. 5—7. Vgl. auch S. Th. II, 2 Qu. LXVII, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 96, r, ab oben Z. 6—9.

[4] S. Th. II, 2 Qu. L, Art. IV, Ad 2. Op. om. Bd. 8, S. 377, r.

gekämpft werde[1], oder wie dem vorhin aufgeführten, es sei Sache der Obrigkeit, mit dem weltlichen Schwerte den Staat zu schützen vor den äußeren Feinden[2], läßt Thomas viel zu selbstverständlich die Verteidigung des eigenen Gemeinwesens als die eigentliche Aufgabe des Kriegerstandes erkennen, als daß er ihr Fehlen jemals gestatten könnte. Doch auch die Annahme, Thomas fordere das Ziel der Bestrafung nicht durchwegs, muß irrig erscheinen, läßt er doch durch Augustin den Krieg als Rachehandlung geradezu definieren.[3] Und dabei muß jederzeit, denkt man des Scholastikers Gedanken folgerichtig zu Ende, sowohl das Wohl des Feindes als auch die Wahrung der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu suchendes Ergebnis sein: denn einmal wäre es nahezu ein Unrecht, zwei an sich gottgefällige Dinge, die der Sieg ohnehin, soweit das überhaupt möglich ist, verwirklichen wird, mit dem Herzen nicht zu wünschen, und zudem ergibt sich der Zwang, beide Aufgaben in allen Fällen zu stellen, schon daraus, daß sie überhaupt einmal gestellt werden: da keine Sonderumstände hierzu Anlaß geben, müssen die Ursachen, die hier die Zielsetzung herbeiführen, überall in gleicher Weise vorhanden sein und daher überall dieselbe Wirkung üben. Endlich stellt Thomas immerhin zweimal, wenn auch unmittelbar nur für die richterliche Strafe, die beiden Wohlfahrtsziele als wohl notwendig zusammen gegeben hin — durch die Konstruktion „et — et" in einem Artikel, wo er es als den Zweck der Gesetze bezeichnet, durch Gewalt oder Einschüchterung die schlechten Elemente dahin zu bringen, „ut ... et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi"[4], und an einer andern Stelle, wo er erst den Schutz der Guten als Hauptzweck der Strafe erkennen läßt, zuletzt mit den Worten, es sei nämlich das Wohl eines ganzen Staates mehr als das eines einzigen Menschen, und dann fortfährt, man müsse jedoch wissen, daß es dabei nicht genüge, nichts Schlechtes zu wollen, sondern daß es sich gehöre, das Gute zu wollen, natürlich des Verbrechers Besserung, und sein ewiges Leben.[5] Es ist außerdem nicht unwahrscheinlich, daß Thomas auch unmittelbar für den Krieg in dem Satze: „... quandoque est aliter agendum propter commune bonum, et etiam illorum cum quibus pugnatur"[6], nichts anderes ausdrücken will.

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. CXXXVI, Art. IV, Ad 3. Op. om. Bd. 10, S. 104, r.
[2] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 312, r, ab oben Z. 7—9.
[3] Siehe S. 5 oben.
[4] S. Th. II, 1 Qu. XCV, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 7, S. 174, r, ab oben Z. 15 bis 22.
[5] De duob. praec. char. . . ., Opusc. om. Bd. 4, S. 425, ab oben Z. 9—12. — Evt. vgl. S. Th. II, 2 Qu. LXVIII, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 104, 1 ab „Respondeo" Z. 5—8, r Z. 1—2: falls „vel ... vel" hier, wie im mittelalterl. Latein häufig, „et — et" bedeutet.
[6] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Ad 2. Op. om. Bd. 8, S. 313, l, ab „Ad 2" Z. 6—8.

Das Gemeinsame an allen Kriegs(end)zielen, mögen sie sich auf die gerechte oder auf die sündige Partei beziehen, liegt jedenfalls, das ist aus allem zu ersehen, im Guten, im Wohle aller Beteiligten. Ein Satz wie: man müsse auch wissen, daß der Mensch zuweilen ohne Sünde Schlechtes tun könne, wenn er das Schlechte freilich so tue, daß er das Gute wolle[1], spricht das umfassend aus. Wir haben hier nur noch zu betonen, daß der Scholastiker nicht etwa nur wünscht, daß die Kriegshandlung ihrem Wesen und Sinn nach und sehe es in der Seele ihres Trägers aus, wie es wolle, den genannten Zielen zustrebe. Nicht der Erscheinung des Krieges setzt er sie, sondern er fordert ihr Dasein im Bewußtsein der kriegführenden Personen, und zwar ganz ausdrücklich mit den Worten, es sei erforderlich, daß die Absicht der Kriegführenden richtig sei, wobei sie natürlich dahin ziele, daß entweder das Gute gefördert oder das Schlechte vermieden werde, und in der nachfolgenden Erklärung, es könne vorkommen, daß der Krieg, auch wenn die Autorität desjenigen, der ihn ansage, gesetzmäßig und der Grund gerecht sei, nichtsdestoweniger wegen einer verkehrten Absicht unerlaubt werde.[2]

Ohne die Erfüllung aller bisher besprochenen Forderungen ist der Krieg für den Aquinaten im ganzen ungerecht, untersagt. Nur eine der weiteren von ihm gestellten Bedingungen zeitigt, wird sie mißachtet, dieselbe Folge. Sie wird denn auch als einzige mit unter den Umständen aufgeführt, die nötig sind, damit der Krieg überhaupt „iustum" sei. Der Scholastiker verlangt hierzu als erstes die Autorität der Obrigkeit, auf deren Geheiß der Krieg zu führen sei, und führt weiterhin aus, so wie die Obrigkeit (principes) erlaubterweise den Staat mit dem weltlichen Schwerte wenigstens gegen die inneren Ruhestörer verteidige, indem sie die Übeltäter bestrafe, so sei es auch ihre Sache, mit dem Kriegsschwerte den Staat vor den äußeren Feinden zu schützen.[3] Dem Privaten ist es also verboten, auf eigene Faust Krieg zu beginnen und zu führen, die Obrigkeit ist hierfür allein zuständig.

Alle andern Bedingungen betreffen nur besondere Fälle des Verhaltens im Kriege, wobei eine Nichtbeachtung keineswegs die gesamte Kriegshandlung unerlaubt machen muß.

So wird etwa Barmherzigkeit gegenüber dem Feinde gefordert, soweit es der notwendig verderbliche Charakter des Waffenkampfes zuläßt. Zwar gilt als Regel der Satz: „Den Feinden des Staates sind Wohltaten zu ent-

---

[1] De duob. praec. char . . ., Opusc. om. Bd. 4, S. 424, ab unten Z. 6—4.

[2] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Resp. „Tertio". Op. om. Bd. 8, S. 312, r, vgl. „Tertio" bis „culpantur".

[3] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 312, l, ab „Respondeo" zumal Z. 2—4, r, ab oben Z. 2—4 und 7—19. Vgl. ferner S. Th. II, 2 Qu. CLXXXVIII, Art. III, 4. Praet. und Ad 4. Op. om. Bd. 10, S. 524.

ziehen, insofern sie dadurch von Schuld abgehalten werden." Indessen fügt Thomas hinzu: „Wenn sie freilich Not bedrängte, so müßte man ihnen beistehen, damit ihnen das Leben nicht ausginge, in dem geschuldeten Maße jedoch: zum Beispiel, daß sie nicht vor Hunger oder vor Durst stürben oder irgendeinen andern derartigen Schaden, es wäre denn nach der Ordnung der Gerechtigkeit, erlitten."[1] Ferner verlangt der Scholastiker, daß die Kämpfenden durch den Krieg recht eigentlich den Frieden erstreben und sich daher auch im Kriege selbst nach Möglichkeit friedfertig erweisen, um diejenigen, die sie kämpfend überwinden, durch den Sieg zu der Nützlichkeit des Friedens hinzuführen.[2] Er zeigt wohl auch einigermaßen, wie er sich das im einzelnen vorstellt, wenn er anderswo die alttestamentlichen, aber vermutlich auch für die christliche Zeit als maßgebend betrachteten Gebote berichtet, die Juden sollten (Deut. 20, 10), wenn sie heranrückten, um eine Stadt zu erobern, ihr zunächst Frieden anbieten[3], und sie sollten den Sieg maßvoll ausnützen, indem sie die Frauen und Kinder schonten, und auch die Obstbäume der Gegend nicht verbrannten.[4]

Eine allerdings viel leichtere Bedingung stellt Thomas in bezug auf das Beutemachen: Auch die gerechten Krieger können, erklärt er, beim Beutemachen „durch Begehrlichkeit sündigen aus einer verkehrten Absicht, wenn sie freilich nicht der Gerechtigkeit, sondern vornehmlich der Beute wegen kämpfen".[5] Der Kampf um der Beute willen scheint hier also nicht einmal schlechthin verboten zu sein. Und das Beutemachen an sich gestattet er in gerechtem Kriege durchaus: Wenn diejenigen, sagt er darüber, die die Feinde ausplündern, einen gerechten Krieg führen, so falle das, was sie gewaltsam im Kriege erwerben, ihnen zu, .. weshalb sie auch nicht zu einer Rückgabe gehalten seien.[6]

Übrigens scheint Thomas im Kommentar zu Aristoteles' „Politik" sogar den antiken Gedanken einer Versklavung der Besiegten — weil sie hierdurch vor dem Tode gerettet und die Sieger selbst zur Tapferkeit ange-

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. XXXI, Art. II, Ad 3. Op. om. Bd. 8, S. 246.

[2] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Ad 3. Op. om. Bd. 8, S. 313, r.

[3] S. Th. II, 1 Qu. CV, Art. III, Resp. Op. om. Bd. 7, S. 270, l, ab oben Z. 3—5.

[4] Ebd., ab oben Z. 12—15. Zwar zeigt Thomas im letzten Satze von „Ad quartum", S. 270, r, daß er den Zweck der letzten Bestimmung (Obstbäume!) lediglich im unmittelbaren Nutzen erblickt. Das läßt sich aber von den andern nicht ohne weiteres behaupten. Einmal ist es auf Grund des Bibeltextes kaum festzustellen, wie Rettich, S. 236, Anm. 1 wahrhaben möchte. Ferner wäre es merkwürdig, wenn Thomas unter dem „maßvollen Gebrauche" des Sieges nichts als das gerade Gegenteil davon, nämlich eine möglichst intensive Nutznießung, verstehen sollte.

[5] S. Th. II, 2 Qu. LXVI, Art. VIII, Ad 1. Op. om. Bd. 9, S. 94, l, ab „Ad 1" Z. 6—10. [6] Ebd., Z. 2—6.

feuert werden — sich zu eigen gemacht zu haben.[1] Gewiß will er vielleicht vor allem die aristotelische Lehre in ihren innern, von dem Philosophen nur kärglich ausgesprochenen Ursachen restlos klären, aber er tut dies in einer Ausführlichkeit, bei der das Fehlen jeder Kritik schon auffällt, und wenn er zuletzt noch vorbringt: „... cum bonum commune sit melius quam bonum proprium unius, non est infringendum quod convenit bono publico, quamvis non conveniat alicui privatae personae“, ein Argument, das er anderswo so oft als ein unbedingt entscheidendes verwendet[2], so beweist das doch recht eindeutig, daß er seine eigene Überzeugung verficht. Wieweit er sich dabei eine Verwirklichung in der christlichen Gegenwart wünschte, ob der Gedanke[3] überhaupt mehr als ein flüchtig durch äußere Anregung emporgetriebenes, später zerstörtes oder zerronnenes Gebilde war, ist kaum festzustellen.

Über die Zulässigkeit der Annektion in gerechtem Krieg eroberter Gebiete hat sich Thomas nirgends geäußert; hierüber bleiben wir erst recht im Dunkeln.

Den Geistlichen verbietet Thomas überhaupt, körperlich kämpfend am Kriege teilzunehmen.[4] Geistliche, die, auch ohne Sünde, Blut vergießen, müssen irregulär werden.[5] Nur im Falle der Notwehr, wenn weder Flucht mehr hilft noch sonstige Rettungswege offenstehen, dürfen sie sich ohne Waffen verteidigen.[6] Dagegen dürfen sie ohne zu kämpfen im Heere gegenwärtig sein, um den gerecht Kämpfenden geistlich beizustehen mit ihren Ermunterungen und Absolutionen und andern derartigen geistlichen Unterstützungen.[7] Auch ist es ihre Sache, andere zum Unternehmen gerechter Kriege zu bestimmen und zu veranlassen.[8]

Die Frage, ob die Stiftung eines religiösen Ordens zu Kriegszwecken zulässig sei, bejaht Thomas dagegen vollkommen. Er verlangt nur, daß dies nicht irgendeines weltlichen Zweckes wegen geschehe, sondern zur Ver-

---

[1] Pol. Lib. I, Lect. IV, 5. Abschnitt. Op. om. Bd. 21, S. 379, r, zumal ab unten Z. 14 bis S. 380, l, ab oben Z. 12.

[2] Z. B. S. Th. II, 2 Qu. XXV, Art. VI, Ad 2. Op. om. Bd. 8, S. 202, r, ab oben Z. 12—14. — S. Th. II, 2 Qu. LXIV, Art. II, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 68, l, ab „Respondeo“ Z. 11—16. — S. Th. II, 2 Qu. LXVIII, Art. I, Ad 3. Op. om. Bd. 9, S. 104, r.

[3] Der Gedanke der Versklavung des Feindes, nicht der Sklaverei an sich, der auch anderswo wiederkehrt. Vgl. hierüber Feugueray, Chap. V. Vilmain, S. 97 bis 100. Schilling, D, Staats- u. Soziallehre des hl. Th. v. A., § 33.

[4] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. II, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 315, r, ab oben Z. 14 bis 16.

[5] Ebd., Z. 10—12. — Vgl. Corp. iur. can. Decr. Grat. Prima Pars Dist. L, Cap. IV—VIII.

[6] In Matth. Ev. expositio, Cap. V. Op. om. Bd. 10, S. 65, 1, ab oben Z. 2—6.

[7] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. II, Ad 2 ganz. Op. om. Bd. 8, S. 315, r.

[8] Ebd., Ad 3, ab „Ad 3“ Z. 6—8.

teidigung des Gottesdienstes und des öffentlichen Heils oder auch der Armen und Bedrückten[1], und daß der Orden nicht aus eigner Vollmacht, sondern nur gestützt auf die Autorität der Fürsten oder der Kirche kämpfe.[2]

Wir finden endlich Nebensächliches, wie daß man zwar an Festtagen ohne dringenden Grund nicht kämpfen solle, bei unmittelbarer Gefahr für die Gesamtheit jedoch sehr wohl vom Sabbatgebot absehen dürfe,[3] daß man sich im Kriege der List bedienen könne, vorausgesetzt, daß sie nur auf einem Verbergen der Wahrheit, nicht aber auf Lüge und Wortbruch beruhe[4], und daß es gestattet sei, trotz des kirchlichen Turnierverbotes kriegerische Übungen abzuhalten, nur nicht ungezügelte und gefährliche, aus denen Totschlag und Plünderungen hervorgehen.[5]

Alle diese Bedingungen (wie die ergänzenden Erlaubnisse) gelten sowohl dann, wenn die gerechte Partei einem außerhalb der Grenzen ihres Staates heimischen Feind, wie wenn sie rebellischen Untertanen oder selbst, soweit sie dabei gerecht sein kann, der eigenen tyrannischen Obrigkeit gegenübersteht.

Von der Verteidigung des Staates gegen einen ausdrücklich landesfremden Gegner redet Thomas zu verschiedenen Malen[6], ja, er scheint, wenn er vom Kriege spricht, sogar ausschließlich an diese Form zu denken, denn in dem Satze, in dem er die obrigkeitliche Führung als erste Bedingung für die Gerechtigkeit des Krieges aufführt, stellt er das gladium bellicum, im Gegensatz zu dem Schwerte, das die innern Ruhestörer in Schach hält, als das eigentlich den äußeren Feinden geltende[7] hin, und wenig später sagt er noch deutlicher: „... bellum proprie est contra extraneos et hostes, quasi multitudinis (d. h. einer ganzen, nicht Teilmenge) ad multitudinem ...“.[8]

Den Kampf gegen ungerechten Aufruhr nennt der Scholastiker zwar nirgends einen Krieg. Allein da der Aufrührer den durch ihn verletzten Gesetzen des Staates untersteht, ist seine Bekämpfung unzweifelhaft auch

[1] S. Th. II, 2 Qu. CLXXXVIII, Art. 3, Resp. Op. om. Bd. 10, S. 524, r, ab oben Z. 6—11. [2] Ebd., Ad 4.

[3] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. IV, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 317. Der Ton liegt durchaus auf der Erlaubnis, nicht auf dem Verbote, wie man nach W. Müller, Der Staat i. s. Bez. z. sittl. Ordnung bei Th. v. A., S. 53, glauben könnte.

[4] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. III, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 316.

[5] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, 4. Praeterea und Ad 4. Op. om. Bd. 8, S. 312, l, S. 313, r.

[6] In Matth. Ev. expositio, Cap. V. Op. om. Bd. 10, S. 64, r, ab „Quaeritur“ Z. 6, 7, 9. S. Th. II, 2 Qu. CLXXXVIII, Art. III, Ad 1. Op. om. Bd. 10, S. 524, ab „Ad 1“ Z. 8—12. De regno, Lib. I, Cap. XV. Opusc. om. Bd. 1, S. 346, ab oben Z. 17—20. De reg. Judaeorum. Opusc. om. Bd. 1, S. 493, ab unten Z. 13—8.

[7] Siehe S. 10, auch Anm. 3.

[8] S. Th. II, 2 Qu. XLII, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 320, r, ab oben Z. 3—4.

für Thomas ein Akt der richterlichen Gewalt — zumindest insofern sie des Verbrechers habhaft sein will, ehe sie ihn verurteilt —, für den alle die Richtlinien gelten müssen, die wir oben[1] als für Strafe und Rache und damit den Krieg gültig befunden haben. Daß ferner die Verteidigung des Gemeinwesens gegen innere Ruhestörer Sache der Obrigkeit ist, haben wir schon vergleichsweise vorgebracht[2], Barmherzigkeit gegen Notleidende wurde gegen „Feinde des Staates" schlechthin gefordert, zu denen natürlicherweise auch die Aufrührer gehören[3], wie ein Überwiegen der Beutegier über den Willen zur Gerechtigkeit hier edler sein sollte, ist nicht einzusehen[4], der Kleriker darf nicht nur im Kriege, sondern überhaupt kein Blut vergießen[5], die Kriegszwecke und die Vollmacht kriegerisch-religiöser Orden sind ganz im allgemeinen eingeschränkt[6], sowohl die Sonntagsheiligkeit als auch die Gefahr für das Gemeinwohl sind bei Krieg und Aufruhr grundsätzlich dieselben[7], Lüge und Wortbruch sind an sich nie erlaubte Sünden[8] — kurz, es gibt nichts, was uns vermuten ließe, daß irgendeine der für die Zulässigkeit des Krieges erhobenen Forderungen nach Thomas' Sinn nicht auch für die des Kampfes gegen die Revolution erfüllt sein müßten.

Über diese selbst verbreitet sich Thomas sehr wohl. „Seditio", sagt er darüber, „proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam"[9]; er nennt den Aufruhr eine besondere Sünde, weil er einem besonderen Gute entgegenstehe, eben der Einheit und dem Frieden der Menge;[10] er bezeichnet ihn sogar als eine Todsünde[11]; vor allem aber heißt er seine Niederwerfung gut durch die Erklärung, diejenigen, die das Gemeinwohl verteidigen, indem sie den Rebellen widerstehen, seien nicht aufrührerisch zu nennen.[12] Im übrigen ist hier auf die zahlreichen Stellen zu verweisen, die die Aufgabe der Wahrung innern Friedens durch obrigkeitliche Gewalt verlangen und rechtfertigen.[13]

---

[1] Siehe S. 4, auch Anm. 2 und 3. S. 7, auch Anm. 2 und 3.
[2] Siehe S. 10; auch Anm. 3. Vgl. auch S. Th. II, 2 Qu. LXIV, Art. III, Respondeo. Op. om. Bd. 9, S. 69, r.
[3] Siehe S. 10 und 11, auch Anm. 1.
[4] Siehe S. 11, auch Anm. 5.
[5] Siehe S. 12, auch Anm. 4. Ferner S. Th. II, 2 Qu. LXIV, Art. IV, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 71, 1, ab „Resp." zumal Z. 1—2.
[6] Siehe S. 13, auch Anm. 1, 2.
[7] Siehe S. 13, auch Anm. 3.
[8] Siehe S. 13, auch Anm. 4.
[9] S. Th. II, 2 Qu. XLII, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 320, r, ab oben Z. 6—9.
[10] Ebd., Z. 9—11.
[11] S. Th. II, 2 Qu. XLII, Art. II, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 321, l, ab „Respondeo" Z. 9—12, r, ab oben Z. 1—2.
[12] Ebd., r, ab oben Z. 7—8
[13] Z. B. S. Th. II, 1 Qu. XCV, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 7, S. 174, Resp. ganz, zumal r, ab oben Z. 15—22. — S. Th. II, 2 Qu. LXIV, Art. II, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 68, Resp. ganz, zumal ab „Resp." Z. 13—16. — „De duob. praec. char." Opusc. om. Bd. 4, S. 425, ab oben Z. 5—10. Ebd., S. 440, ab unten Z. 4 bis S. 441, ab oben Z. 12.

Am schwierigsten zu erfassen ist des Aquinaten Ansicht über die Berechtigung des Widerstandes gegen den Tyrannen, die übrigens auch weitgehend über das im Bereiche ihrer Gültigkeit naturgemäß aufgehobene Recht, einen Aufstand zu bekämpfen, entscheiden muß.

Im Sentenzenkommentar[1], wo er sich zuerst zu der Frage äußert, unterscheidet er zwischen dem Tyrannen, der seine Herrschaft durch Gewalt oder Simonie oder auf irgendeine unerlaubte Weise erworben hat, dem Usurpator also, und dem Tyrannen „quantum ad usum praelationis", dem zwar rechtmäßigen, aber ungerechten Herrscher.[2] Von dem einen erklärt Thomas entschieden, wer durch Gewalt eine Herrschaft sich gestohlen habe, werde nicht in Wahrheit Vorgesetzter oder Herrscher; und daher könne irgend jemand, wenn die Möglichkeit dazu vorliege, eine solche Herrschaft zurückschlagen ..., außer wenn sie nachträglich durch das Volk oder eine übergeordnete Instanz legalisiert worden sei.[3] Thomas kann außerdem hier den Aufstand um so weniger verwerfen, als er sogar die Ermordung des Usurpators ohne allen Zweifel billigt.[4]

Man kann fragen, ob hier nicht der gefundene Grundsatz: kein Krieg ohne obrigkeitliches Geheiß, verletzt sei; doch ist das wenig wahrscheinlich. Daß das Volk gegen den Willen einer übergeordneten Stelle nichts

---

[1] Geschrieben 1254—1256, nach Mandonnet, Chron. somm. S. 146—147, u. Grabmann, D. Werke des hl. Th. v. A. S. 269.

[2] Comm. in IV lib. sent., Lib. II, Dist. XLIV, Qu. II, Art. II, Sol. Op. om. Bd. 6, S. 788, l, ab „Solutio" Z. 11—19. [3] Ebd., Z. 24—30. Vgl. Ad 4.

[4] Ebd., 5. Praeterea und Ad 5. Die Behauptung: „nullus tenetur ei obedire quem licite, immo laudabiliter potest interficere. Sed Tullius in libro de Officiis (1, num. 26) salvat eos qui Iulium Caesarem interfecerunt, quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus iura imperii usurpaverat. (Ergo talibus nullus tenetur obedire)", von Gonzalez, Die Philosophie des heil. Th. v. A., 3. Bd. S. 348ff. bezeichnenderweise verschwiegen, übrigens auch von Frohschammer, Die Phil. des Th. v. A., S. 479f., nicht erwähnt, wird von Jos. Schlecht, Erwiderung auf die Berichtigung P. Duhrs, Hist. Jahrb. d. Görresg. 4. Bd. S. 112; von C. A. Bosone, Der Aufsatz „De regimine principum" von Th. v. A., S. 35, völlig falsch als bloße Mitteilung der Meinung Ciceros, hinter der nicht Thomas' eigene Ansicht stehe, hingestellt, was bereits Müller, Der Staat in s. Beziehungen zur sittl. Ordnung bei Th. v. A., S. 74, richtig bemerkt. Übrigens wagt noch Roland-Gosselin, La doctrine pol. de St. Th. d' A. S. 144, keinen Entscheid zu treffen. Die Antwort beläßt doch keinen Zweifel daran, daß es sich um des Scholastikers Überzeugung handelt. „Ad quintum", lautet sie, „dicendum, quod Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis . . ., et quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit." Würde Thomas Ciceros Ansicht verwerfen, so würde er das aussprechen, niemals aber sich befleißigen, sie in dieser Ausführlichkeit richtig auszudeuten. Allerdings ist diese lediglich gegen den Usurpator gerichtete Stelle wirklich die einzige, die den Tyrannenmord — als Tat einzelner Individuen — unter gewissen Umständen billigt.

gegen den Usurpator unternehmen soll[1], geht daraus hervor, daß Thomas bei dessen Bestätigung durch einen Höheren jede Rebellion verbietet.[2] Da dieser Höhere die Bestätigung in der Regel nur dann unterlassen wird, wenn er den Usurpator zu beseitigen wünscht, ist anzunehmen, daß der Scholastiker in jenem Falle des Vorgesetzten Einverständnis mit der Erhebung voraussetzt, wofür auch die Tatsache spricht, daß er die eigenmächtige Ermordung des Tyrannen, wenn ein Appell an dessen Vorgesetzten möglich ist, von der Erlaubtheit ausschließt.[3] Die Anschauung, daß das Volk nicht ohne Geheiß einer gegebenen übergeordneten Instanz handeln dürfe, scheint also gewiß der Betrachtung zugrunde zu liegen. Ist diese Instanz aber durchaus nicht vorhanden, so ist es hier wenigstens möglich, daß Thomas auch dem Volke, das normalerweise seinen Herrscher nicht wählt, das Wahlrecht beim Fehlen jedes rechtmäßigen Anspruches als verliehen betrachtet.

Von dem Tyrannen „quantum ad usum praelationis" erfahren wir hier freilich nichts, was uns unmittelbar berührte. Ihm gegenüber wird lediglich das Recht, wenn er das Begehen einer Sünde verlangt: die Pflicht der Gehorsamsverweigerung zugestanden.[4] Daß von einem Aufstandsrechte nicht gesprochen wird, kann dabei nichts gegen dies Recht besagen, da die Frage des Artikels nur nach der Gehorsamspflicht[5] lautet und eine darüber hinausgehende Antwort nicht zu erwarten ist.

In der Schrift „De regno"[6] wird eine Unterscheidung zwischen Usurpator und ungerechtem Herrscher nicht getroffen, doch scheint Thomas diesmal nur den zweiten im Auge zu haben, denn er untersucht nichts als die Mittel zur Lösung der zuvor gestellten Aufgabe, es sei „. . . curandum . . ., si rex" — der mithin schon vorhandene rechtmäßige Herrscher — „in tyrannidem diverteret, qualiter posset occurri"[7], und erklärt später von dem Tyrannen, er habe es selbst verdient, indem er sich in der Regierung des Volkes nicht treu, wie dies die Pflicht des Königs verlange, benommen habe, daß ihm der Vertrag von den Untertanen nicht gehalten werde[8], setzt also voraus, daß ein Vertrag geschlossen wurde und jener daher wiederum an sich rechtmäßiger Herrscher sei.

Hier wird nun ein Aufstandsrecht in der Tat zugestanden; doch nicht

[1] Diese Stelle kann natürlicherweise nicht nur der (vertriebenen) rechtmäßigen Obrigkeit übergeordnet, sondern auch mit dieser selbst, falls sie überhaupt noch vorhanden ist, identisch sein.

[2] Ebd., S. 788, 1, ab unten Z. 13—10. [3] Ebd., r, ab „Ad 5" Z. 4—6.

[4] Ebd., l, ab unten Z. 10—1, r, ab oben Z. 1—4. [5] Ebd., S. 787, Titel.

[6] Geschrieben wohl 1265—1266 nach Mandonnet, Chron. s. . . ., S. 151. Vgl. Grabmann, Die Werke des hl. Th. v. A., S. 297.

[7] De regno, Lib. I, Cap. VI. Opusc. om. Bd. 1, S. 323, ab oben Z. 6—7. Bosone will die Unterscheidung, S. 35—36, wohl zu Unrecht nicht anerkennen.

[8] Ebd., S. 324, ab „Videtur . . ." Z. 8—9.

unbedingt. Zunächst dann nicht, wenn der durch den Aufstand verursachte Schaden größer ist als der vom Tyrannen erduldete: Es könne nämlich vorkommen, daß diejenigen, die gegen den Tyrannen vorgehen, das Übergewicht nicht zu erlangen vermögen, und, derart aufgereizt, der Tyrann noch mehr tobe. Es können Parteiungen im Volke entstehn. Oder es könne ein Großer, der den Tyrannen verjagen helfe, nachher eine um so drückendere Herrschaft errichten.[1] Bis hierher haben wir es mit reinen Nützlichkeitserwägungen zu tun. Allein dabei bleibt Thomas nicht stehen. Er gestattet weiterhin den Aufstand nur, wenn er „non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica", das heißt offenbar: auf Geheiß irgendwelcher öffentlicher und über genügend Autorität verfügender Organe erfolgt.[2] Wann dies der Fall ist, erhellt aus den weiteren Bestimmungen, es müsse dazu zum Rechte irgendeines Volkes gehören, sich den König zu wählen[3], oder es sei, wenn irgendein Höherer das Recht besitze, dem Volke den König zu bestellen, von ihm Abhilfe zu erwarten[4], wobei natürlich auf Befehl dieser höhern Instanz auch ein Aufstand gemacht werden kann. Andere Umstände, unter denen eine Erhebung erlaubt ist, scheint Thomas nicht zu kennen, wie er hier auch den Tyrannenmord ganz und gar verwirft.[5] Er verweist nur, für die Fälle, wo menschliche Hilfe nicht möglich ist, auf den Ausweg, zu Gott seine Zuflucht zu nehmen.[6]

In sehr klarer Weise ist hier die Grenze zwischen dem moralisch Erlaubten und Unerlaubten genau dort gezogen, wo die revolutionäre Menge aufhört, nach dem Willen einer in ihrem Obrigkeitscharakter gesetzlich oder gewohnheitsmäßig anerkannten Autorität zu handeln, wobei zu bedenken ist, daß das Volk, das ein Recht, den Herrscher zu wählen, besitzt, in dieser einen Beziehung eine übergeordnete, gewissermaßen obrigkeitliche Stellung einnimmt. Mit der des Sentenzenkommentars läßt sich die Auffassung nicht vergleichen, da beide Stellen von ganz verschiedenen Gegenständen handeln. Einzig die Ablehnung des Tyrannenmordes[7] dürfte

---

[1] Ebd., S. 323, „Et quidem . . ." bis „Et si sit . . .".
[2] Ebd., S. 324, „Videtur . . ." bis „. . . procedendum".
[3] Ebd., S. 324, „Videtur autem . . ." bis „Si vero ad ius . . .".
[4] Ebd., S. 324, „Si vero ad ius . . ." bis S. 325, ab oben Z. 5ff.
[5] Ebd., S. 323, „Et si sit . . ." bis S. 324, „Videtur autem . . .".
[6] Ebd., S. 325, ab oben Z. 5.
[7] Duhrs Ansicht, wonach selbst hier, in den unten zitierten Stellen der „Summa", sowie S. Th. II, 2 Qu. LXIX, Art. 4 der Tyrannenmord für gewisse Fälle gebilligt wäre, ist nur dann richtig, wenn man die ungesuchte Tötung des Tyrannen in kriegerischem Kampfe oder in unmittelbarster Notwehr als „Mord" betrachtet. Bei Notwehr trägt jedoch die Handlung höchstens den Charakter des Totschlags, die Revolution aber erfolgt „non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica" (siehe oben), also mit Willen des ganzen

ihnen gemeinsam sein, und auch die Ermordung des Usurpators wird hier ähnlich beurteilt: denn Thomas entschuldigt den alttestamentlichen Mord Aioths an Eglon, dem Könige von Moab, der durch schwere Knechtschaft das Volk Gottes bedrückte, mit der Feststellung, Aioth habe eher einen Feind (hostem) getötet, als einen ob auch tyrannischen Herrscher seines Volkes[1], nimmt also den unrechtmäßigen Herrscher geradezu von dem Mordverbote aus.

Sicherlich aber — und das scheint bisher nicht bemerkt worden zu sein[2], — ist der Standpunkt der „theologischen Summe"[3] verschieden von dem der Abhandlung „De regno". Wenn Thomas vom Tyrannen sagt: „Tolerandum enim est peccatum eius, si sine scandalo multitudinis puniri non posset: nisi forte esset tale peccatum principis quod magis noceret multitudini, vel spiritualiter vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur"[4], so läßt er nichts mehr von irgendwelchen rechtlich-moralischen Bedenken erkennen. Allein maßgebend ist vielmehr der Gesichtspunkt des Nutzens oder Schadens für die Gesellschaft geworden, eine von dem Umstand, daß Thomas hier die Vorteilhaftigkeit des Aufruhrs als den selteneren Fall hinstellt, in keiner Weise betroffene Tatsache. Sie

---

Volkes bzw. seiner Vertretung, auch spricht Thomas nirgends von „Tötung", die er sich gewiß nicht — wie beim Morde — unbedingt beabsichtigt, sondern höchstens zuweilen im Kampfe unvermeidlich denkt.

[1] Ebd., S. 323, ab „Et si sit" Z. 4—7, S. 324, ab oben Z. 5—7.

[2] Nur die Auffassung von „De regno" berücksichtigen: Gonzalez, Die Phil. des hl. Th. v. A., 3. Bd., 7. Buch, 2. Kap. Werner, Der hl. Th. v. A., 1. Bd. S. 796. Frohschammer, Die Phil. des Th. v. A., S. 479. Müller, D. Staat in s. Bez. z. sittl. Ordnung bei Th. v. A., § 4, S. 75—76. Schilling, D. Staats- u. Soziallehre des hl. Th. v. A., S. 96—97. Roland-Gosselin, La doctr. pol. de S. Th. d'A., 2. Teil, Kap. IV (obwohl er in den Fußnoten S. 144 auch auf S. Th. II, 2 Qu. XLII u. LXIX verweist).

Antoniades, D. Staatslehre des Th. ab A., stellt in § 16 den reinen Nützlichkeitsstandpunkt, in § 17 unter „Tyrannenmord", also eigentlich an falscher Stelle, die Vertragsauffassung dar, als ob beides sich überhaupt nicht berührte und in vollem Umfange nebeneinander bestehen könnte. Goedeckemeyer, D. Staatslehre des Th. v. A., Pr. Jahrb. 113. Bd., S. 402—403, und Vilmain, D. Staatslehre des Th. v. A., S. 133—134, verschmelzen beide Auffassungen mit Unrecht zu einer unklaren Einheit. Für Feugueray, Essai s. l. doctr. pol. de S. Th. d'A., S. 135—141, findet sich der Standpunkt der „Summa" bereits in „De regno", denn (S. 138) „pour saisir toute la portée de ce passage, il faut se souvenir qu'en règle générale dans les principes de saint Thomas, la monarchie, même héréditaire, vient primitivement du choix du peuple". Die Deutung ist sehr klar und sauber. Aber würde Thomas von einer besondern Bedingung (Si pertineat . . .!) sprechen, wenn diese überall erfüllt wäre?

[3] S. Th. II, 2, geschrieben 1272—1273 nach Mandonnet, Chron. s. . . ., S. 151. Vgl. Grabmann, Die Werke des hl. Th. v. A., S. 273.

[4] S. Th. II, 2 Qu. CVIII, Art. I, Ad 5. Op. om. Bd. 9, S. 411, r, ab oben Z. 18—22.

kommt noch deutlicher zum Ausdruck in den Worten „... perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis: nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut totius dominari possit.“[1] Hier, wo Thomas den Aufstand so ausdrücklich, ja sogar als die Regel gestattet, ist es, bei der Tragweite der Erlaubnis, nicht denkbar, daß er Ausnahmen etwa als unwesentlich verschwiege. Auch wäre das Unterschlagen eines Teils von ihnen, neben der ausführlichen Besprechung der andern, ihre ungleiche Behandlung also, an sich durchaus unerklärlich. Der Scholastiker kann eben hier keine andern Hindernisse kennen.

Daß dieser Standpunkt dem der Schrift „De regno“ gegenüber sich geändert, und zwar zuungunsten des Tyrannen geändert haben muß, liegt auf der Hand. Denn daß hier nicht etwa nur vom Usurpator die Rede ist[2], zeigen schon die Sätze, das tyrannische Regiment sei nicht gerecht, weil es nicht für das Gemeinwohl, sondern für das Privatwohl des Regenten eingerichtet sei[3], und: das sei tyrannisch, wenn etwas verordnet sei zum eignen Vorteil des Vorstehers und zum Schaden des Volkes[4] — Bestimmungen, die in erster Linie dem in der Ausübung seines Amtes fehlenden Herrscher und höchstens in zweiter auch dem Usurpator, der viel genauer definiert werden könnte, angemessen sind. Eine Wandlung in der Auffassung der Revolutionsfrage von der Schrift „De regno“ bis zur theologischen Summe ist ganz unverkennbar.

Dabei müssen wir feststellen, daß die Ansicht der theologischen Summe allerdings mit unsrer Erkenntnis von der obligatorischen obrigkeitlichen Entscheidung in Kriegssachen sich nicht mehr vereinbaren läßt; denn hier ist auch der nützliche Aufstand des wahlrechtlosen und von keiner dem Tyrannen vorgesetzten Stelle aufgeforderten — wenn auch gewiß nicht einer solchen zuwiderhandelnden — Volkes gegen den eigenen rechtmäßigen Herrscher berechtigt. Wir haben also in dieser Beziehung eine Ausnahme vor uns.

Irrig wäre es freilich, eine derartige Ausnahme auch da erkennen zu wollen, wo man aus des Scholastikers Lehren, man solle das Unglück eines die Kirche bedrängenden Tyrannen nicht nur mit dem Willen,

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. XLII, Art. II, Ad 3. Op. om. Bd. 8, S. 321, r, ab „Ad 3“ Z. 5—12. Vgl. auch S. Th. II, 2 Qu. LXIX, Art. IV, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 113, r, ab oben Z. 4—11, über den Spezialfall, ob ein ungerecht zum Tode Verurteilter der Obrigkeit Widerstand leisten dürfe. Auch dem stehen nur allenfalls Nützlichkeitserwägungen entgegen.

[2] So scheint Schilling, D. Staats- u. Soziallehre ..., S. 98, anzunehmen.

[3] S. Th. II, 2 Qu. XLII, Art. II, Ad 3. Op. om. Bd. 8, S. 321, r, ab „Ad 3“ Z. 1—3. [4] Ebd., Z. 12—14.

sondern auch durch die Tat wünschen[1], und die Kirche könne eine bestehende heidnische Herrschaft über christliche Untertanen sowie die Herrschaft apostatischer Fürsten aufheben[2], etwa eine Aufstandspflicht herleiten möchte; denn die Kirche wäre dann gewiß als ein der Obrigkeit übergeordnetes Institut zu betrachten, auch gegenüber der heidnischen doch insofern, als man dem kirchlichen Befehl für den christlichen Untertanen größeres Gewicht als dem staatlichen zu verleihen hätte.

Im übrigen müssen gewiß auch den Revolutionär dieselben Absichten wie den Krieger schlechthin[3] leiten; denn einerseits ist das Wohl der Gesamtheit, das geht aus allem hervor, der Hauptzweck der Erhebung, anderseits kann das moralische Prinzip, das die Lehre, den Verbrechern und den andern Feinden durch das Übel das Gute zu wünschen, trug, hier nicht wohl versagen. Auch die andern für den Krieg gemachten Vorschriften[4] müssen, aus Gründen, die den oben bei ihrer Übertragung auf den Kampf gegen Rebellen geltend gemachten entsprechen[5], ohne weiteres auch für den Aufstand gegen den Tyrannen gültig sein.

2. DER RELIGIONSKRIEG

Neben allen Betrachtungen, die Thomas dem Kriege im allgemeinen, das heißt ohne genauere Bestimmung des umkämpften Gutes, widmet, stehn seine direkten und indirekten Ausführungen über einen besonders eigentümlichen Sonderfall, bei dem der verteidigte Gegenstand in der Religion der Gemeinschaftsangehörigen besteht, einem geistigen Besitztum also zunächst, das aber weitere Vorteile gewaltigsten Ausmaßes sichert, die Gunst Gottes mit allen ihren Folgen nämlich, und, als Religion der Nebenmenschen, die Verfügungsgewalt, die Macht einer jedem nützlichen Anstalt, der Kirche.

Der christliche Glaube kann gefährdet werden entweder durch Ungläubige, also Juden und vor allem Heiden, oder durch Ketzer und, in gewissem Sinne, Schismatiker.

Die Stellen, die von der Verteidigung gegen die Heiden reden, lassen, obwohl eine ausgesprochene Abgrenzung fehlt, doch meist erkennen, ob sie für auswärtige oder dem kriegführenden Gemeinwesen untergebene oder gar ihm vorgesetzte Heiden gelten.

Um landfremde Feinde muß es sich naturgemäß ausschließlich handeln, wenn Thomas lehrt, die Errichtung neuer heidnischer Herrschaften über Christen sei in keiner Weise zuzulassen[6], und wenigstens teilweise, wenn

[1] De duob. praec. char.... Opusc. om. Bd. 4, S. 424, ab unten Z. 6—4, S. 425, ab oben Z. 1—5.
[2] Siehe S. 21, auch Anm. 1 und S. 22, auch Anm. 2. [3] Siehe S. 3—10.
[4] Siehe S. 10—13. [5] Siehe S. 13, 14.
[6] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. X, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 91, r, ab „Resp." Z. 1—4.

er der Kirche gestattet, bereits bestehende der Zerstörung anheimzugeben[1], oder ganz allgemein erklärt, die Ungläubigen seien bei vorhandener Möglichkeit zu bekämpfen, und zwar, wie die Wendung: „deswegen führen die Gläubigen Christi häufig Krieg gegen die Ungläubigen“, zeigt, ausdrücklich auf kriegerischem Wege, damit sie den Glauben nicht gefährden.[2]

Das Gebot, die Religionsgebräuche der Ungläubigen seien in keiner Weise zu ertragen[3], ist dagegen einzig gegen heidnische Untertanen einer christlichen Macht gerichtet. Das gibt das Argument, die andern Sünden würden nicht geduldet, sondern nach dem Gesetze bestraft, also seien auch die Religionsgebräuche der Heiden nicht zu dulden[4], das die Heiden dem Gesetze, also der christlichen Obrigkeit als Untertanen unterstellt, entschieden zu verstehn. Thomas verlangt für diesen Befehl einige Ausnahmen, so um zufällig einmal irgendein Übel zu verhüten, wie natürlich ein Ärgernis oder einen Zwiespalt, die daraus entstehen könnten; so auch um das Heil derer, die allmählich, derart toleriert, zum Glauben bekehrt werden, nicht zu zerstören. Aus der ersten Ausnahme, die der Nachsatz, deswegen nämlich habe auch die Kirche zuweilen die Religionsgebräuche der Ketzer und Heiden geduldet, wenn die Menge der Ungläubigen groß gewesen sei, bekräftigt[5], scheint hervorzugehn, daß die Vorschrift überhaupt nicht auf dem Wege eines eigentlichen Krieges durchgesetzt werden soll. Dennoch gehört die ganze Stelle in unsern Zusammenhang, denn die Ausnahme wird uns nicht als eine bindende, sondern mehr als eine zufällig einmal, „forte“, erlaubte oder empfehlenswerte vorgeführt. Auch dürfte Thomas damit nichts gegen ein militärisches Vorgehen sagen wollen, das nicht eine das Allgemeinwohl schädigende Zwietracht bewirkt, und ein Durchgreifen, das mit Sicherheit zu baldigem Siege führt und doch eben noch den Namen eines Krieges verdient, kann solche Folge nicht nach sich ziehen. Eine letzte Ausnahme ist endlich darin zu finden, daß die Zeremonien der Juden, weil sie etwas Nützliches an sich haben, von dem Gebote nicht betroffen werden, also zu dulden sind.[6]

Außerdem muß auch die Forderung, Heiden und Juden seien von den Gläubigen zu bedrängen, wenn es möglich sei, damit sie der Religion nicht hinderlich seien[2], überall da auch auf heidnische Untertanen sich beziehen, wo durch sie eine derartige Beeinträchtigung des Glaubens stattfindet, daß sie sich nur unter Anwendung größerer Gewaltmittel beseitigen läßt.

---

[1] Ebd., S. 92, l, ab oben Z. 7—9 bzw. bis 13.
[2] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. VIII, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 89, l, ab „Respondeo“ Z. 5—9.
[3] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. XI, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 93, r, ab oben Z. 10—12.
[4] Ebenda, 3. Praeterea, l. [5] Ebd., Resp., r, ab oben Z. 13—19.
[6] Ebd., r, ab oben Z. 5—10.

Und wie steht es mit dem Revolutionsrechte der christlichen Untertanen gegen eine heidnische Obrigkeit? Thomas erklärt hierüber: „Die Unterscheidung der Gläubigen und Ungläubigen, für sich selbst betrachtet, hebt die Herrschaft und die Vorgesetztheit der Ungläubigen über die Gläubigen nicht auf.“[1] Ein Herrscher ist also nur deswegen, weil er Heide ist, noch kein Tyrann. Anderseits haben wir aber bereits gesehen, daß Thomas der Kirche die gewaltsame Beseitigung heidnischer Herrschaften durchaus gestattet, und es fragt sich doch sehr, ob in dem Falle, wo die Kirche von diesem Rechte Gebrauch macht, nicht auch für die Untertanen, die es nach dem Entscheid der Kirche eigentlich gar nicht mehr sein können und es im Sonderfalle des apostatischen Fürsten wirklich nicht mehr sein sollen[2], ein Widerstandsrecht besteht.

Sind nun auch hier die für die Zulässigkeit des Krieges im allgemeinen gestellten Bedingungen gültig? Das ist schon deshalb anzunehmen, weil Thomas bei ihrer Aufstellung von keinerlei Ausnahmen für den Religionskrieg so wenig wie für andre Spezialfälle gesprochen hat. Dennoch tun wir gut, zu prüfen, ob sich hier nicht gewisse Sondererscheinungen ergeben.

Als Kriegsziel wird beinahe durchwegs der Schutz des christlichen Bekenntnisses genannt. Man soll die Heiden bekämpfen, damit sie den Glauben nicht beeinträchtigen durch Lästerungen oder schlechte Überredungsversuche oder auch durch offene Verfolgungen[3], mögen sie Ausländer oder Untertanen sein. Man soll die Neuerrichtung heidnischer Herrschaften über christliche Untertanen nicht dulden, weil das hinführe zu Ärgernis und Gefahr für den Glauben, was ergänzt wird durch die Erläuterung, leicht nämlich können die, die fremder Botmäßigkeit unterstehen, von denen, denen sie untergeben seien, dahin gebracht werden, daß sie ihrer Herrschaft nacheifern, wenn die Untertanen nicht sehr tugendhaft seien, und den Satz, in ähnlicher Weise verachten die Ungläubigen den Glauben, wenn sie die Fehler der Gläubigen kennen lernen[4], der als zu wahrendes Gut auch die vorhandenen Aussichten auf künftige Gläubige erkennen läßt. Bei der anschließenden Behandlung des Krieges gegen altbestehende heidnische Herrschaften endlich muß Thomas dasselbe Ziel im Auge haben, obwohl er es, wahrscheinlich weil er es für überflüssig hält, nicht ausspricht[5]: denn die nämlichen Gefahren wie dort sind ja auch hier gegeben.

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. X, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 92, l, ab oben Z. 4—7.

[2] S. Th. II, 2 Qu. XII, Art. II, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 105, r, ab oben Z. 19 bis 22.

[3] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. VIII, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 89, l, ab „Respondeo“ Z. 5—8.

[4] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. X, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 91, r, ab „Respondeo“ Z. 4—10. [5] Ebd., S. 91—92 „Alio modo . . .“ ff.

Man soll also in der Tat das Wohl der gerechten Gemeinschaft und ihrer Angehörigen erstreben. Dabei ist jedoch eines zu beachten: In der Regel ist diese Gemeinschaft mit der kriegführenden Organisation (meist einem staatlichen Gebilde) identisch. Das ist auch hier ohne weiteres der Fall, wenn die Kirche selbst mit einem nur ihr unterstellten Kreuzheere das Unternehmen trägt. Anders, wenn wir die Dinge vom Standpunkte eigens am Kampfe beteiligter weltlicher Gemeinwesen aus betrachten — mit Ausnahme vielleicht derer, die bei einer heidnischen Herrschaftserweiterung von Gebietsverlust betroffen wären: Denn das Gemeinwohl ist dann nicht geschädigt, primär nicht bedroht in dem Rechte, das der Staat schirmend vor seine eigenen und seiner Untertanen billige Ansprüche hält, sondern in dem Glauben von Individuen, die nur insofern in einer Gemeinschaft mit dem Staate und seinen Angehörigen sich befinden, als sie alle Glieder der einen Kirche, der einen Christenheit sind. Das Wohl von Kirche und Christenheit ist es also stets, für das die einzelne Organisation kämpft — auch wenn sich keineswegs alle christlichen Staaten am Kampfe beteiligen —, und ihr eignes Wohl kann sie dabei nur so weit suchen, als dieses von dem der umfassenderen Gemeinschaft wie ein Glied vom Wohle des Ganzen abhängt.

Ob das Verbot der heidnischen Religionsgebräuche wirklich den Schutz des Glaubens bezweckt, ist allerdings zweifelhaft. Wir finden dies Ziel nirgends wörtlich gesetzt. Zwar spricht einiges dafür: der bei den Ketzern[1], ja den Heiden im allgemeinen[2] im Vordergrunde stehende Gedanke der Ansteckungsgefahr hätte gewiß auch hier seine Berechtigung, und es wäre beinahe zu erwarten, daß Thomas, wenn er vom Nutzen der jüdischen Religionsgebräuche spricht und ihnen die heidnischen als die der andern Ungläubigen, die nichts Wahres oder Nützliches an sich haben, entgegenstellt[3], sich auch ihrer Schädlichkeit bewußt sein müßte. Auch bringt das Argument, die andern Sünden würden nicht geduldet, sondern nach dem Gesetze bestraft, wie der Ehebruch, der Diebstahl und Ähnliches[4], als Beispiele zwei entschieden antisoziale Sünden vor. Allein damit ist noch nichts Festes bewiesen, und das andere Argument, es sei nämlich offenbar, daß die Ungläubigen bei ihren Religionsgebräuchen sündigen, wenn sie sie halten, der Sünde scheine aber zuzustimmen, wer sie nicht hindere, obwohl er dazu imstande sei[5], läßt zum mindesten erkennen, daß die Heiden auch dann bestraft werden müßten, wenn sie die Christen nicht beeinträchtigten, weil auch dann ihre Zeremonien natürlich Sünde blieben. Es ist also nicht ganz unwahrscheinlich, daß das Gesamtwohl

---

[1] Siehe S. 25, auch Anm. 3—5. [2] Siehe S. 22, auch Anm. 3—4.
[3] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. XI, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 93, r, ab oben Z. 5—12.
[4] Ebd., 3. Praeterea.
[5] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. XI. Op. om. Bd. 8, S. 92, l, ab Anfang Z. 2—6.

hier einzig insofern verteidigt wird, als der heidnische Kult gegen ein gesetztes staatliches Verbot, gegen die unantastbare Heiligkeit also der öffentlichen Rechtshoheit und Befehlsgewalt verstößt.

Fraglich erscheint es zunächst auch, ob der Religionskampf gleichzeitig dem Wohle des Gegners zu dienen habe. Thomas bejaht es nirgends, und man möchte das Gegenteil annehmen, wenn man liest, es gebe gewisse Ungläubige, die niemals den Glauben angenommen haben, wie die Heiden und die Juden, und solche seien in keiner Weise zum Glauben zu nötigen, so, daß sie selbst glauben ....[1] Doch gingen wir damit zu weit; denn das bloße Heidesein, von Thomas selbst in jenem Zusammenhange von bedrohlichem heidnischem Verhalten geschieden[2], bedeutet gewiß noch keine Gefahr für den christlichen Glauben und bedarf daher weder der Abwehr noch der Strafe.[3] Hier ist nur die Regel: keine Bestrafung von Sünden, die nicht der gerechten Partei geschadet haben[4], gewahrt, wenn auch kaum der Regel zuliebe. Dieser Umstand geht daraus hervor, daß Thomas die Ablehnung des Bekehrungskrieges damit begründet, daß die Christen, hätten sie auch die Heiden besiegt und gefangen, es in deren freiem Ermessen lassen müßten, ob sie glauben wollten, also mit der psychologischen Unmöglichkeit der Gewaltbekehrung[5], während er in keiner Weise auf die Tatsache, daß das Heidesein keine gerechten Ansprüche verletzt, als auf ein ursächliches Moment hindeutet, sie also offensichtlich nicht als maßgebend betrachtet.

Die Missetat aber, der der Kampf gilt — die eine Möglichkeit beim Verbot heidnischer Religionsgebräuche ausgenommen —, ist nicht der Unglaube an sich, sondern die Beeinträchtigung des wahren Glaubens, und es ist durchaus nicht gesagt, daß Thomas das Ziel verwerfe, dem von dieser Sünde innerlich geheilten oder äußerlich abgehaltenen Ungläubigen damit eine Wohltat zu erweisen, ist auch ihr Wert insofern nicht unbeschränkt, als der Heide, falls er sich nicht später bekehrt, das ewige Heil ohnehin nicht zu erlangen vermag.

Irgendeine der andern Kriegsbedingungen für den Religionskrieg gegen die Ungläubigen als ungültig zu betrachten, besteht noch viel weniger Anlaß.

Etwas anders liegen die Dinge beim Kriege gegen die Ketzer. Doppelt

---

[1] Ebd., Art. VIII, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 89, I, ab „Respondeo" Z. 1—4.

[2] Ebd., „Respondeo" bis „Alii vero ..."

[3] Wo Thomas den Beginn der Gefährdung sieht, ob erst in einer eigentlich aggressiven Haltung der Heiden oder bereits im Vorhandensein starker heidnischer Machtgebilde (Staaten), die anzugreifen eine reine Nützlichkeitsfrage wäre, ist aus den Quellen nicht abzulesen.

[4] Siehe S. 8.

[5] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. VIII, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 89, I, ab „Respondeo" Z. 10—12. Vgl. ebd., 3. Praeterea, sowie ab „Respondeo" Z. 4—5.

ist die Sünde, die ihre Verfolgung rechtfertigt. Sie können erlaubterweise durch das weltliche Gericht getötet werden, auch wenn sie andre nicht verderben, sagt Thomas schon im Sentenzenkommentar, weil sie Gott lästern und einen falschen Glauben beobachten.[1] Demnach sind Gott und wohl auch Kirche und Christenheit, die ein Recht auf Glaubenstreue besitzen, durch die bloße Tatsache der Ketzerei unmittelbar beleidigt. Auch aus den Worten in der theologischen Summe, „... dicendum quod, sicut vovere est voluntatis, reddere autem est necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis"[2], geht nichts andres hervor, als daß das Glaubensversprechen eben verpflichtet, Gott und Kirche einen unverletzlichen Anspruch auf Treue verleiht.

Außerdem bedeutet das Dasein der Häretiker, anscheinend weit mehr als das der Heiden, eine große Gefahr für den Glauben aller Mitchristen. Durch die Erklärung, die Kirche verfolge sie, damit sie andre nicht verderben[3], die spätere, die Kirche, an der Bekehrung des Ketzers verzweifelnd, sorge nunmehr für das Heil der andern, und ein die Gefahr eindringlich vorführendes Hieronymuszitat, das in einer Erinnerung an die gewaltig verderbliche Wirkung des einen Ketzers Arrius gipfelt, gibt Thomas das klar zu erkennen.[4] Ja, selbst der nach einem zweiten Abfall reuig zurückkehrende Ketzer bleibt gefährlich: wenn die reuigen Häretiker immer in der Weise wieder aufgenommen würden, heißt es darüber, daß man sie am Leben und im Besitze der andern zeitlichen Güter ließe, so könnte das über das Heil der andern nachteilig bestimmen, einmal, weil sie, wenn sie rückfällig würden, die andern ansteckten, und dann auch, weil die andern, falls jene straflos davonkämen, unbesorgter in die Ketzerei zurückglitten.[5]

Daher verlangt Thomas unbedingte Gewaltanwendung einmal gegen jeden noch abtrünnigen Ketzer bis zur Ausrottung seiner Ketzerei, eine Forderung, die, da der Aquinate es nicht ausschließt, auch die Billigung eines kriegerischen Vorgehens in sich begreifen muß, sobald es eben nötig wird, ausgenommen natürlich die Gelegenheiten, bei denen Erfolgsaussichten fehlen.[6] Die Ketzerei aber kann auf doppelte Weise vertilgt werden: durch Bekehrung oder durch Tötung des Häretikers.

---

[1] Comm. in IV lib. sent. Lib. IV, Dist. XIII, Qu. II, Art. III. Sol. Op. om. Bd. 7, S. 679, l, ab oben Z. 5—8. Vgl. auch ebd., Ad 5, „ne tantum peccatum inultum remaneat". [2] Ebd., Ad 3, S. 89, r, ab „Ad 3" Z. 1—4.

[3] Comm. in IV lib. sent. Lib. IV, Dist. XIII, Qu. II, Art. III, Ad 5. Op. om. Bd. 7, S. 679, l. Vgl. auch ebd., Sol. S. 678, r, bis S. 679, l, Z. 1.

[4] S. Th. II, 2 Qu. XI, Art. III, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 100, r, ab oben Z. 4—5, 9—15. Vgl. ferner S. Th. II, 2 Qu. X, Art. VIII, Ad 4. Op. om. Bd. 8, S. 89, r, ab „Ad 4" Z. 6—8.

[5] S. Th. II, 2 Qu. XI, Art. IV. Resp. Op. om. Bd. 8, S. 101, r, ab „Aliud" Z. 13—14, S. 102, l, ab oben Z. 1—4. [6] Siehe S. 21, auch Anm. 5.

Die Wiederherstellung der kirchlichen Rechte auf den Abtrünnigen läßt sich sogar nur durch Bekehrung vollkommen erreichen — falls man nicht etwa in der Rache einen vollwertigen Ersatz dafür erblicken will. Wir haben hier wohl die Eigentümlichkeit vor uns, daß die Rechte der gerechten Partei nicht voll gewahrt werden können, ohne daß gleichzeitig das Wohl des Feindes in der reinsten möglichen Form verwirklicht wird. Dennoch verwirft Thomas in seiner Frühzeit die Gewaltbekehrung des Ketzers. Auf den Einwand, keiner glaube, ohne es zu wollen, die Häretiker aber irren in ihrem Glauben, also seien sie nicht zu nötigen, dem wiederum der Gedanke der Unmöglichkeit, zu einer Gesinnung zu zwingen[1], zugrunde liegt, antwortet er folgerichtig, daß die Kirche sie nicht verfolge, um sie durch Gewalt zum Glauben zu veranlassen, sondern damit sie nicht andere verführen und nicht ein so großes Verbrechen ungerächt bleibe.[2] Allein später redet er anders. Solche, heißt es nun von den Ketzern und den unter gleichen Bedingungen stehenden Apostaten, seien auch körperlich anzutreiben, daß sie erfüllen, was sie versprochen, und halten, was sie einmal auf sich genommen haben.[3] Das Ziel der Gewaltbekehrung tritt darin deutlich zutage, obwohl es in glattem Widerspruche steht zu der immer noch aufrechterhaltenen Anschauung, daß eine solche wenigtens bei den Heiden seelisch unmöglich sei, das dies dann genau so gut für den Ketzer gelten und die Forderung des Aquinaten sinnlos machen muß.

Im übrigen berichtet Thomas, der Häretiker verdiene zwar von vornherein Exkommunikation und Tod, die Kirche aber übe Barmherzigkeit, indem sie ihn nicht sogleich verdamme, sondern erst nach der ersten und zweiten Zurechtweisung. Wenn er aber nachher immer noch hartnäckig bleibe, stoße sie ihn durch die Exkommunikation aus ihrer Mitte und überlasse ihn dem weltlichen Gerichte zur Hinrichtung.[4]

Und Hinrichtung fordert der Scholastiker auch für den nach dem zweiten Abfall reuigen Ketzer. Die Kirche nehme zwar die zum erstenmal von der Ketzerei Zurückkehrenden nicht nur zur Buße auf, sondern lasse sie auch am Leben, lehrt er, aber wenn die Wiederaufgenommenen ein zweitesmal abfallen, dann scheine dies ein Zeichen ihrer Wankelmütigkeit im Glauben zu sein. Und daher werden die weiterhin Zurückkehrenden

---

[1] Siehe S. 24, auch Anm. 5.

[2] Comm. in IV lib. sent. Lib. IV, Dist. XIII Qu. II, Art. III, 5. Praeterea u. Ad 5. Op. om. Bd. 7, S. 678—679.

[3] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. VIII, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 89, l, ab „Respondeo" Z. 15—19.

[4] S. Th. II, 2 Qu. XI, Art. III, Resp. bis Ad 1. Op. om. Bd. 8, S. 100. Vgl. die oberflächlicheren Angaben Comm. in IV lib. sent. Lib. IV, Dist. XIII, Qu. II, Art. III, Sol. Op. om. Bd. 7, S. 678, r, ab „Sol." Z. 4 bis S. 679, l, ab oben Z. 1. S. 679, l, ab oben Z. 5—6.

zwar zur Buße zugelassen, nicht aber, um von der Todesstrafe befreit zu werden.[1]

Ob das Gemeinwohl, das es hier zu verteidigen gilt, für den einzelnen am Kampfe mitwirkenden Staat primär das eigene oder das gesamtkirchliche und -christliche sein muß, läßt sich nicht eindeutig bestimmen. Soweit die Ketzerverfolgung — für uns also: der Krieg — die Einhaltung des Glaubensversprechens bezweckt, arbeitet der Staat in vollem Umfange primär für die Kirche, er erwirbt sich nur Nutzen durch den Umstand, daß die Kirche Nutzen gewinnt. Soweit er dem Schutze des Glaubens vor Ansteckung dienen soll, erntet ebenfalls die Kirche den vollen Ertrag. Aber auch der Staat hat daran einen primären Anteil, insofern er direkt, ohne daß das Wohl der Kirche als Mittel dazwischenträte, den Glauben seiner Untertanen schützt. Dieser Anteil ist umso größer, je stärker gerade sein Herrschaftsbereich mit Ansteckung bedroht ist. Sind aber nicht alle bedrohten, und das sind letzten Endes alle christlichen Staaten am Kampfe beteiligt, so wirkt jeder kämpfende Staat auch hier teilweise primär einzig für das Wohl der ganzen Christenheit. Stets muß also das Gemeinwohl von Christenheit und Kirche primäres Kriegsziel sein, wobei jedoch der Staat jederzeit teilweise auch für sein unmittelbares Interesse kämpft.

Daß das Wohl des Gegners durch seine Bekehrung zu erstreben ist, haben wir gesehen. Es ist einigermaßen fraglich, ob man sich hier auch um das nicht besonders erwähnte Ziel, dem Feinde, auch wenn die Bekehrung scheitert, durch Verhindern weiteren Sündigens zu dienen, bemühen soll, da der dann zu vernichtende Ketzer ja ohnehin der Verdammnis anheimfällt.[2] Alle andern Kriegsbedingungen müssen wohl auch hier erfüllt werden. Zu beachten ist dabei nur, daß die Betätigung mildernder Barmherzigkeit durch den Zweck des Krieges, die Ausrottung des Gegners, praktisch nicht eben gefördert wird.

Das alles gilt gewiß unterschiedslos, ob es sich um außerstaatliche oder untergebene oder fürstliche Häretiker handelt. Möglich sind, vom Standpunkte der kriegführenden (staatlichen) Gemeinschaft aus, alle drei Fälle. Nur von der Kirche her gesehen müssen alle Ketzer gewissermaßen zu Untertanen werden.

Über das Verhalten gegen Schismatiker finden sich nur wenige allgemeine Worte, die aber die Billigung einer allfälligen Bekriegung, wohl ebenfalls in allen drei Fällen, vollkommen in sich tragen. Wenn es nicht möglich sei, heißt es, die Schismatiker durch die Exkommunikation zu bekehren, dann sei es gerecht, sie durch die weltliche Gewalt zur Ordnung zu weisen.[3]

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. XI, Art. IV, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 102, l, ab oben Z. 7—17.
[2] Vgl. z. B. Corp. iur. can. Decretal. Greg. IX, Lib. V, Tit. VII, Cap. III.
[3] S. Th. II, 2 Qu. XXXIX, Art. IV, Resp. u. Ad 3. Op. om. Bd. 8, S. 311, l, ab „Resp." zumal Z. 8—10, r.

Ob Thomas Besonderheiten des Verfahrens gegen Apostaten wünscht, wissen wir nicht. Er spricht nur einmal gesondert vom apostatischen Fürsten, auch ihn der Sünden des Versprechensbruchs und der Ansteckung andrer mehr oder weniger deutlich bezichtigend, und folgert daraus das Recht der Gehorsamsverweigerung für die Untertanen[1], eine Voraussetzung also des vermutlich gebilligten, aber nicht behandelten Gewaltwiderstandes.

3. DER GRUNDCHARAKTER DER THEORIE UND IHRE CHRISTLICHE EIGENART

Überblicken wir des Scholastikers Lehre über die Erlaubtheit des Krieges im ganzen, so erweist sich uns, soweit sie die äußere Handlungsweise betrifft, als der fraglos beherrschende Gesichtspunkt die Forderung der Gerechtigkeit in ihrem einfachsten Verstande: es ist erlaubt, den Feind mit dem Übel des Krieges zu überziehen, wenn es zur Verteidigung rechtmäßiger Ansprüche notwendig ist, unbedingt verboten, wenn durch den Krieg irgend jemand um seine rechtmäßigen Ansprüche gebracht werden soll: eine durchaus moralische Auffassung also, moralisch in dem Sinne, daß die Freiheit des Menschen, seine Bedürfnisse zu befriedigen, zugunsten derer, die durch diese Befriedigung in ihren Anliegen verletzt würden, in ganz bestimmtem Umfange beschnitten wird. Fragen wir allerdings nach der Stellung, die der Standpunkt in der Geschichte der Kriegsmoral einnimmt, so wird es uns sehr bald recht zweifelhaft, ob das verlangte tätliche Verhalten etwas ausschließlich Christliches, der heidnischen Welt als Forderung Unbekanntes oder doch Ungewöhnliches in sich trägt.

Es gibt niemand, der den Verlust von Gütern, die ihm nach seiner Meinung von Rechts wegen zukommen müßten, nicht als besonders schmerzlich empfände. Da ihre Verteidigung infolgedessen überall von besonderer Heftigkeit ist, muß auch die Furcht, selbst Recht zu verletzen, das Bewußtsein also, daß Ungerechtigkeit von den Menschen oder wenigstens einem Teil von ihnen als strafwürdig betrachtet und meist auch von göttlichen Wesen als unerlaubt geahndet wird, mehr oder weniger deutlich in jedem Menschen liegen. Freilich mag die Rache eines Fremdvolkes das in der Gemeinschaft gleichsam verborgene Individuum nicht so wuchtig bedrohen wie die der dicht anwohnenden Volksgenossen, der eigenen Obrigkeit; allein auch dem Fremden gegenüber wird das mehr oder minder ausgeprägte Wissen um die Unzulässigkeit des Unrechts nur selten völlig ersterben: als ein auf das Ungerechte schlechthin sich erstreckendes Gefühl wird es auch in diesem besonderen Falle nach Geltung streben, die Angst vor göttlicher Strafe kann sich hier ganz unvermindert regen,

[1] S. Th. II, 2 Qu. XII, Art. II, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 105.

die menschliche Mißbilligung aber muß wenigstens dann als lästig empfunden werden, sobald man auf andre als nur feindliche Beziehungen zu den Auswärtigen Wert zu legen beginnt.

Es kann uns also nicht wundern, wenn wir sehen, wie man auch in vorchristlicher Zeit vielfach nur den gerechten Krieg mit gutem Gewissen als erlaubt betrachtete. Ob man gerechte Kriege wirklich führte, ob man lediglich den Schein der Gerechtigkeit zu wahren suchte, ist dabei für das Bestehen des Ideals belanglos. Von den Römern vor allem ist bekannt, wie entschieden sie sich um die Gerechtigkeit ihrer Kriege mühten.[1] Aber Bender sagt gewiß nicht zu Unrecht, dies Bestreben finde sich bei allen Völkern.[2] Es mindestens täuschungsweise zu befriedigen, mußte gerade den Gemeinwesen des Altertums umso leichter fallen, als in ihnen das Gefühl grundsätzlichen Bedrohtseins durch alle Fremden gewiß jederzeit lebendig war.[3] Wenn sie im übrigen oft auf den Ausweg verfielen, den Herrschaftsanspruch entweder aus göttlichem, vielleicht die Ausbreitung des Glaubens bezweckendem Befehl — wie die Juden[4] und Islamiten[5] — oder eigner kraftmäßiger oder kultureller Überlegenheit — wie die Perser[6] und die Griechen gegenüber den Barbaren[7] — herzuleiten, so dürfte dies allerdings der scholastischen Theorie kaum entsprechen, ist doch wenigstens die heidnische Herrschaft als solche keineswegs ohne Daseinsrecht.[8] Immerhin ist auch hier das Grundprinzip, eben das der Gerechtigkeit, durchaus beachtet.

Natürlich würden wir zu weit gehen mit der Behauptung, daß wir in Thomas' Lehre gar nichts eigenartig Christliches zu finden vermöchten. Es ist schon bemerkenswert, daß die Gerechtigkeit selbst auf christlicher Grundlage zur unumstößlich äußersten Bedingung werden mußte: Auch ein Heide hätte Gerechtigkeit verlangen können, bei einem streng christlichen Autor ist diese Forderung kaum wegzudenken. Dann sahen wir einige läuternde, wenn auch kleine Ergänzungen zum reinen Gerechtigkeitsstandpunkte, wo wir von der auch im Kriege gegen hungernde,

---

[1] Vgl. darüber Müller-Jochums, Gesch. des Völkerrechts im Altertum, § 63 u. § 72, zumal S.153 u. 155, I. Abschn.— v.Holtzendorff, Handbuch d.Völkerrechts, 1.Bd. § 62, S.269—271. — Bender, Beiträge zur Kenntnis des antiken Völkerrechts, S. 14—16.

[2] Bender, Op. c., S. 1. Ebenso Liers, Das Kriegswesen der Alten, S. 228—229. Bender spricht S. 2 insbesondere von Kelten, Illyriern, Chinesen, Griechen, S. 16—17 von Indern.— Vgl. Müller-J., S. 46—47, über die Chinesen; v. Holtzendorff S. 213—214, über die Griechen.

[3] Vgl. darüber König, Z. Völker- u. Kriegsrecht im Altertum, Z. f. Völkerrecht. Bd. XI, S. 159—161. [4] Vgl. darüber Müller-J., S. 71.

[5] Vgl. darüber Müller-J., S. 197—198, 202, I; Rettich, Das Recht zum Kriege, S. 275—279. [6] Vgl. darüber Müller-J., S. 96, „Es schien . . .“.

[7] Vgl. darüber Müller-J., S. 105, Anm. 6. Bender, S. 19.

[8] Siehe S. 22, auch Anm. 1.

dürstende, überhaupt leidende Feinde zu übenden Barmherzigkeit, von der schonenden Friedfertigkeit während des Krieges wie nach dem Siege sprachen.[1] Auch hat Thomas in der einen der über das Aufstandsrecht vertretenen Ansichten[2] sogar den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit zugunsten der christlichen Forderung der leidenden Passivität nicht unbedeutsam aufgegeben, wenn auch das Gewicht dieser Ausnahme dadurch gemindert wird, daß hier dem Rechte nicht nur ein Unrecht, sondern ebenfalls ein Recht, und zwar ein offenbar stärkeres, das des Herrschers auf den Thron, gegenübersteht. Und wenn trotz alledem der christliche Geist die Lehre, soweit sie das innere Verhalten betrifft, nur in verhältnismäßig geringfügigen Einzelheiten eigentümlich zu beeinflussen vermag, im Gebiete der seelischen Einstellung greift er sicher beträchtlich tief. Nichts hindert nämlich denjenigen, der einer nur Gerechtigkeit gebietenden Moral ergeben bleibt, dem Feinde Schlechtes um des Schlechten willen zu wünschen und anzutun, nichts mahnt ihn, durch die Rache das Heil des Feindes zu suchen. Des Christen Handlungsweise braucht sich äußerlich nicht im mindesten von der des Nurgerechten zu unterscheiden, sein Wille aber muß dabei stets bewußt auf des Gegners Wohl gerichtet sein.

III. DIE URSACHEN DER KRIEGSERLAUBNIS

1. DIE HEILIGE SCHRIFT

a) DIE KRIEGSFRAGE NACH DEM EVANGELIUM

Fragen wir nach den Ursachen, die hinter des Aquinaten Kriegsbejahung stehen, so haben wir ohne Zweifel vor allem die Bedeutung der Bibel, dieser in rückhaltlosem Glauben verehrten Urkunde, zu klären. Mußte der streng wortgläubige, im übrigen aber ganz unvoreingenommene, der Welt nur mit unbestreitbaren, vernunftnotwendigen Urteilen gegenüberstehende Christ zu dem von Thomas scheinbar gefundenen Ergebnis gelangen, so ist damit sicherlich der eigentliche Grund der scholastischen Theorie festgelegt, neben dem alles andere, was etwa fördernd danebenstand, eine für deren Zustandekommen durchaus entbehrliche Rolle gespielt haben dürfte.

Versuchen wir also, nach Möglichkeit die Lehre zu zeichnen, die aus der Heiligen Schrift unter den geschilderten Bedingungen zu gewinnen war.

---

[1] Allerdings bedient sich Thomas dabei — vorausgesetzt, daß er sie in solchem Sinne versteht — teilweise jüdischer, also antiker Vorschriften. Aber diese sind durchaus nicht typisch für das Altertum. Vgl. den Vergleich zwischen den jüdischen Kriegssitten und den viel härteren anderer orientalischer Völker bei Ed. König, „Zum V.- u. Kriegsrecht im A.“ § 7—9. Über die Kriegssitten antiker Völker i. allg.: Bender, Beitr. z. Kenntnis des ant. Völkerrechts, I, § 2 u. 3, 1. Seite. [2] „De regno“. Siehe S. 17.

Dabei ist zuerst ein Blick auf das sehr kriegerische Alte Testament zu werfen. Es verdient gewiß Beachtung, daß die Juden einzelne Kriege auf unmittelbaren göttlichen Befehl unternahmen.[1] Demnach können nicht restlos alle Kriege verwerflich sein.

Es zeigt sich freilich bald, daß der Tatsache — außer der Zulässigkeit eben der von Gott persönlich angeordneten Kämpfe — eigentlich nichts zu entnehmen ist: denn wie Gott nichts Böses tut, wenn er alles Unrecht rächt, während dies dem Christen verboten ist und allfällige Ausnahmen — für die Obrigkeit — einer besonderen Rechtfertigung bedürfen, so kann auch der göttliche Krieg unanfechtbar, der eigenmächtig menschliche aber Sünde sein. Daß Gott sich dieses Strafmittels nur während des jüdischen Zeitalters bediente und in der christlichen Epoche darauf verzichtet, ist nicht erstaunlicher als etwa sein Entschluß, den Menschen nicht mehr sinnlich wahrnehmbar zu erscheinen. Vielleicht ist es — an einem Beispiele soll hier lediglich die Möglichkeit, die Wandlung zu verstehen, gezeigt werden — erklärlich daraus, daß den Menschen jetzt der Weg, durch Liebe zu überwinden, geschenkt ist, den einzuschlagen die Juden a priori nicht reif oder für dessen erfolgreiche Begehung die fraglichen Heidenvölker allzu schlecht und verdorben waren. Ist es jedenfalls unmöglich, aus den göttlichen Kriegsbefehlen weiterreichende Schlüsse zu ziehen, so gilt dies erst recht für die übrigen jüdischen Kriege: Waren sie, wie vieles andre (zum Beispiel die Privatrache), unter dem alten Gesetze erlaubt, so kann sich dies unter dem neuen doch sehr wohl geändert haben. Nur wenn das nicht der Fall ist, kommt ihnen Bedeutung bei. Einzig im Neuen Testamente also muß die eigentliche Entscheidung fallen.

Wir finden hier zweifellos mehrere Stellen, die, oberflächlich betrachtet, im Sinne der Zulässigkeit des Krieges unter gewissen Umständen zu sprechen scheinen.

So mutet es doch recht seltsam an, wenn Jesus bei Matthäus verkündet: „Ihr sollt nicht glauben, daß ich gekommen wäre, Frieden zu bringen auf die Erde; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert."[2] Bei näherem Hinsehen wird jedoch deutlich, daß das Wort keinerlei Aufforderung zu kriegerischem Tun enthalten kann. Einmal lehrt uns ein Vergleich mit der Parallelstelle bei Lukas[3], daß „Schwert" nur symbolisch gesetzt ist für „separatio", wie denn auch bei beiden Evangelisten von Zwistigkeiten im allgemeinen innerhalb der Familien[4], nicht aber von Gewalt die Rede ist. Daß der Zwiespalt auch in Tätlichkeiten ausarten kann, ist damit freilich nicht nur nicht ausgeschlossen, es wird auch von Markus[5] ausdrücklich vorausgesagt. Nirgends aber spricht auch

[1] Vgl. z. B. Num. 31, 1—3ff. Deut. 20, 16—18, Josue 6, 2—5; 8, 1. 2 usw.
[2] Matth. 10, 34. [3] Luc. 12, 51. [4] Matth. 10, 35. 36. Luc. 12, 52. 53.
[5] Marc. 13, 12.

nur ein Wort dafür, daß Jesus der christlichen Partei eine aktive Beteiligung gestattete oder gar vorschriebe. Vielmehr können gerade die prophezeiten unmenschlichen Gewalttaten — es werde ein Bruder den Bruder ausliefern zum Tode und ein Vater sein Kind, und es werden aufstehen Kinder gegen Eltern und sie zum Tode bringen — den Christen unmöglich erlaubt, also lediglich von ihren Verfolgern erwartet sein.

Dunkler ist der Sinn jenes Befehls Christi an die Jünger: „Wer jetzt einen Beutel hat, nehme ihn, ebenso auch eine Tasche: und wer es nicht hat, verkaufe seinen Mantel und kaufe ein Schwert", auf den sie antworten: „Herr, hier sind zwei Schwerter", worauf Jesus wiederum versetzt: „Es ist genug."[1] Die Begründung, Jesus werde bald unter die Übeltäter gerechnet werden[2], kann bedeuten, daß die Jünger als Gefährten Christi eigenen Verfolgungen entgegensehen, oder daß der Meister sie verlassen und sie auf sich allein gestellt sein werden. In beiden Fällen bedürfen sie eines vermehrten Kraftaufwandes, um ihrer hohen Sendung gegen allen Widerstand der Welt treu zu bleiben.

Es ist denkbar, daß Christus sie deshalb mit wirklichen, konkreten Waffen versehen will. Ist aber so die private Selbstverteidigung gestattet, so ist an der Erlaubtheit des Krieges, wenigstens unter gewissen Voraussetzungen, kaum zu zweifeln.

Auch der Gedanke, Christus statte hier die Jünger mit den Symbolen einer unbedingten, auch über das Blut verfügenden Hoheit in geistlichen und weltlichen Dingen über die werdende Christenheit aus, womit vielleicht eine Schutzpflicht gegen äußere Angreifer verbunden wäre, ist zu prüfen.

Der ersten Möglichkeit widerspricht jedoch eine Bemerkung, auf die wir später zu sprechen kommen: jeder, der zum Schwerte greife, werde durchs Schwert umkommen.[3] Sie schließt eine private Selbstverteidigung mit Bestimmtheit aus, die Anweisung, ein Schwert zu kaufen, kann daher den vorgeschlagenen Sinn nicht haben.

Die zweite Möglichkeit ist fast ebenso unwahrscheinlich. Wie ließe sich dabei erklären, warum Christus eine allgemeine, gewissermaßen an jeden gerichtete Aufforderung, ein Schwert zu kaufen, ergehen läßt, die wesentliche Zweizahl dagegen, als ob sie Zufall wäre, erst von den Jüngern ausgesprochen wird?

Wir haben uns also zum mindesten nach andern Auffassungsmöglichkeiten umzusehen; und wir finden in der Tat, daß der Ausdruck „Schwert", wie wir es schon oben erfuhren[4] und wie es auch anderswo im Neuen Testamente zu beobachten ist[5], so auch hier rein symbolisch gebraucht

[1] Luc. 22, 36. 38. [2] Luc. 22, 37.
[3] Matth. 26, 52, jedoch nach Thomas' Verwendung S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Op. om. Bd. 8, S. 312, 1, ab Anfang Z. 5—6 im Singular.
[4] Siehe S. 31, auch Anm. 3. [5] Deutlich Ep. ad Ephes. 6, 17 und Apocalypsis 2, 16.

sein kann für kämpferischen Geist wohl in irgendeiner gewünschten Form. Verhält es sich so, so ergibt sich zunächst gar keine Schwierigkeit; nur wissen wir dann noch nicht, was es mit der Antwort der Jünger auf sich hat. Doch auch hier zeigen sich Auswege. Vielleicht haben sie richtig erfaßt und sprechen ebenfalls symbolisch, wobei die zwei Schwerter — wir brauchen hier nicht mehr als Möglichkeiten aufzudecken — etwa zwei vorhandene Eigenschaften, die für die geforderte Kampfkraft bürgen, den Glauben beispielsweise und die Liebe, die zu jedem Opfer befähigt; oder die Kampfbereitschaft der beiden wesentlichsten Kampfmittel, der Rede vielleicht und des beispielhaften Handelns, bedeuten können. Wahrscheinlich aber haben die Jünger falsch verstanden und sprechen von wirklichen Schwertern, während Jesus, dessen Antwort ironisch aufzufassen ist, sie im Irrtum beläßt, um sie später durch die Zurechtweisung Petri recht eindringlich aufzuklären. Eine Aufforderung zu irgendwelcher Gewalttätigkeit ist also in den Worten Christi keinesfalls zu erkennen.

Selbst die Stelle, wo Johannes den Soldaten befiehlt: „Ängstigt niemanden und begeht keine Prellereien und begnügt euch mit eurem Solde"[1], scheint mir nicht übermäßig viel zu besagen, spricht doch hier Johannes, der Vorläufer, nicht der Schüler des Heilandes, der mit Wasser, nicht mit Feuer tauft[2], dessen Lehre nicht in der Weise die Erfüllung des Gesetzes sein muß wie die christliche, der also nicht, wie Christus in der Bergpredigt, Dinge, die nach dem Gesetze erlaubt waren, zu verbieten hat.

Auch dafür, daß weder die Szene mit dem Hauptmann von Kapernaum[3] noch die mit dem Hauptmann Cornelius[4] auch nur ein Wort des Tadels für den Soldatentod enthält, gibt es mehrere Erklärungswege. Vielleicht waren Christus und Petrus zwar Gegner des Krieges, nicht aber des Gerichtes und der damit wahrscheinlich verbundenen Polizeigewalt[5] — und polizeiliche Aufgaben waren es doch wohl, die jene ins Land gelegten Soldaten vorderhand erfüllten. Vielleicht billigten sie, daß die Obrigkeit, auch soweit sie christlich war, gewaltsam das Recht der — in der Masse — noch heidnischen Untertanen schützte, die sich in keiner Weise zur Erduldung von Unrecht verpflichtet hatten. Vor allem aber: Christus rühmt schließlich nur die Gläubigkeit des Mannes; das hindert nicht, daß er anderes, minder Wichtiges vielleicht innerlich verwarf; und die Geschichte vom Hauptmann Cornelius zeigt uns zwar mit Bestimmtheit, daß ein Krieger, der seinen Beruf im Dienste der Gerechtigkeit erfüllt, an sich kein schlechter Mensch ist, der der Taufe nicht würdig wäre, schließt aber nicht aus, daß Petrus, der sich anscheinend mehrere Tage bei den Neugetauften aufhielt[6] und dabei gewiß nicht nur von Unwesentlichem redete, auch auf unsere Frage, vielleicht in irgendwie verwerfendem Sinne, zu

[1] Luc. 3, 14. [2] Luc. 3, 16. [3] Luc. 7, 1—10. [4] Actus Apostol. Caput 10, ganz.
[5] Hierüber siehe S. 34 bis 38. [6] Act. Ap. 10, 48.

sprechen kam. Das Wenige, was uns das Neue Testament berichtet, kann ja ohnehin nur einen ganz geringen Ausschnitt aus dem reichen Leben Christi und der Apostel wiedergeben. Feste Anhaltspunkte dafür, daß diese den Krieg irgendwie guthießen, lassen sich hier, aus dem bloßen Umstande, daß uns kein Tadel überliefert wird, sicherlich nicht gewinnen.

Sorgfältige Aufmerksamkeit beanspruchen vielleicht noch die Sätze des Römerbriefes, wo Paulus Gehorsam gegen die Obrigkeit gebietet mit der Begründung, es gebe nämlich keine Obrigkeit, die nicht von Gott wäre: die, die aber vorhanden seien, seien von Gott angeordnet[1], usw. Wenn die Obrigkeit mit Gottes Willen handelt, steht dann Gottes Wille nicht auch hinter den Kriegen, die sie unternimmt?

Dieser Schluß wäre übereilt. Die ganze Stelle läßt erkennen, daß die Obrigkeit deshalb „von Gott" ist, weil sie für das Gute, gegen das Schlechte sich einsetzt.[2] Nun ist wohl klar, daß Paulus die Obrigkeit hierin nicht für unfehlbar halten konnte — klar wenigstens jedem, der den Apostel selbst für unfehlbar halten will. Es wird also keineswegs, wie man denken könnte, alles, was die Obrigkeit tut, für richtig und gottgewollt erklärt. Mit Bestimmtheit wissen wir das nur von dem obrigkeitlichen Verhalten, das Paulus gerade hier im Auge hat. Worin besteht es? Logischerweise verteidigt er seinen Gehorsamsbefehl mit einer Rechtfertigung dessen, was die Obrigkeit eben von dem Untertanen fordert. Das sei, abgesehen von Steuern, Zoll, Furcht und Ehre[3], nichts anderes, als was auch Gott von ihm verlange: daß er das Gute tue und das Böse meide.[4] Mit andern Worten: der Apostel spricht von der richterlichen Tätigkeit, indem er offenbar deren Gerechtigkeit stillschweigend vorausbedingt. Daß er damit den Krieg der Obrigkeit gegen die Aufrührer gutheißt, steht zunächst wohl fest.[5] An den Krieg gegen Landesfremde wird dagegen in nichts erinnert, und es besteht ja auch kaum ein Grund dazu: was hätte das mit dem Gehorsam der Untertanen, die ja nicht einmal durch militärische Aushebungen bedroht sind[6], zu schaffen? Es ist also durchaus möglich, daß Paulus den eigentlichen Krieg in seine Billigung nicht mit einbezieht.

Hiergegen läßt sich auch der Gedanke: ist die Gerichtsstrafe zulässig, so muß es auch der Krieg sein, nicht ins Feld führen. Die richterliche Strafe, falls sie lediglich von der unparteiischen Staatsgewalt ausgeht, läßt sich immerhin als eine Handlung auffassen, deren Zweck einzig in der Sühne liegt, die begangene Verbrechen durch sie finden, und in der Förderung, die die Sittlichkeit der Untertanen durch die Abschreckung erfährt. Der Staat braucht unmittelbar nichts anderes zu erstreben als das Zufügen einer Unannehmlichkeit, die jeder Untertan bedingt oder

---

[1] Rom. 13, 1—7. [2] Rom. 13, 3—5. [3] Rom. 13, 7.
[4] Rom. 13, 3—5. [5] Vgl. dazu auch Rom. 13, 2.
[6] Vgl. Harnack, Militia Christi . . ., S. 48, Z. 7ff. bis S. 49, Z. 8.

wirklich auf sich nehmen muß, während der Schutz der Guten vor dem Verbrecher ein ungesuchter und nichts rechtfertigender Nebenertrag bleibt. Beim Kriege dagegen fehlt die wichtigste Voraussetzung für den ausschließlich auf den Schuldigen abgestimmten Charakter des Verfahrens: die Parteilosigkeit des Richters; der Abschreckungserfolg, mit ungleich kräftigeren Mitteln erzielt, kann sich hier, wo man es nicht mit ohnmächtigen Individuen, sondern mit gewaltigen Massen zu tun hat, auch absolut mit dem der inneren Justiz nicht im entferntesten messen, und die Sühne, dort, sobald Staat und Verbrecher den Kampf aufnehmen, fast gewiß, ist hier nicht viel wahrscheinlicher als ihr Gegenteil, die Belohnung der Ungerechtigkeit. Die beiden Gewaltakte unterscheiden sich in viel zu hohem Maße, als daß sich die Berechtigung des zweiten ohne weiteres aus der des ersten ergäbe, mag auch der Schluß von der verbotenen Strafe auf den verbotenen Krieg stichhaltig sein.[1]

Aber ist es denn überhaupt so gewiß, daß dem christlichen Herrscher Strafgewalt verliehen wird? Man darf nicht vergessen, daß Paulus hier in keiner Weise Forderungen an die Regierenden richtet, was ihm schon deshalb fernliegen mußte, weil er lediglich Christen belehren wollte und die Obrigkeit für ihn im wesentlichen und in ihrem beschließenden Teil überhaupt eine heidnische Macht war. Er verlangt, wir wiederholen es, Gehorsam von Untergebenen, hält ihnen daher vor, die Obrigkeit sei von Gott eingerichtet — offenbar, weil sie das Gute zu fördern bestimmt ist — und insonderheit ihre durch Strafe gesicherten Gebote seien mit den göttlichen identisch. Gewiß ist danach auch die christliche Obrigkeit gottgewollt. Aber ist es deswegen ausgeschlossen, daß die Bestrafung, falls Anlaß dazu vorliegt, aus ihrem Aufgabenkreise verschwindet, daß sie vielleicht bestrafend das Gute fördert — der Untertan also gewiß immer noch seines Gewissens wegen gehorchen muß —, es aber irgendwie Gottes sittlicher Vorschrift zuwiderläuft, wenn sie durch dies Mittel jenes Ziel zu erreichen trachtet?

Die Möglichkeit steht an sich durchaus offen. Es ist also nicht einmal sicher, daß Paulus zugunsten eines christlichen Strafgerichtes spricht, geschweige denn, daß aus seinen Ermahnungen eine Befürwortung des (gerechten) Krieges abzulesen wäre.

Freilich müßte jene Unsicherheit wenigstens, in der wir uns über des Apostels Meinung über das Strafgericht befinden, dann zunichte werden, wenn an irgendeiner andern Stelle des Neuen Testamentes ein solches Gericht gefordert würde. Obwohl diese Frage, wie wir sagten, für die Erlaubtheit des Krieges (im engeren Sinne) nur untergeordnetes Interesse besitzt, ist sie doch nicht ohne jedes Gewicht. Einmal würde erlaubte

---

[1] Siehe S. 36, oben.

Strafe wahrscheinlich[1] erlaubten Krieg gegen Aufständische bedeuten. Dann aber schlösse sie das Verbotensein der Strafe aus und damit immerhin einen Grund, den eigentlichen Krieg für unzulässig zu halten. Denn in ihm sucht das Gemeinwesen mit geringeren Erfolgsaussichten seinen einzelnen Angehörigen auch direkte Vorteile zu verschaffen, er ist also eine weitgehend auf Egoismus beruhende Erscheinung, und er könnte nicht wohl gestattet sein, wenn sogar die richterliche Tätigkeit verworfen wäre, die wirksamere Gewalthandlung, durch die der Staat den Untertanen vielleicht keine unmittelbaren Annehmlichkeiten zu verschaffen suchen soll.[2]

Vielleicht wäre schon Jesus' Erklärung: „Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz aufzulösen“[3], entscheidend, da das alte Gesetz viele Strafbestimmungen enthält. Allein wir wissen von Paulus, etwa durch seine Worte: „Niemand richte euch also über Speise oder Trank oder inbetreff eines Festes oder Neumonds oder Sabbats“[4], genau, daß zahlreiche jüdische Vorschriften für die Christen nicht mehr gelten. Wir müssen also wohl oder übel der Beteuerung des Heilandes einen beschränkteren Sinn zuschreiben, und er findet sich in befriedigender Weise wohl nur dann, wenn wir sie auf das Gesetz, insofern es ein sittliches Verhalten vom Menschen fordert, bezogen denken: denn Sittlichkeit ist allerdings das Grundziel des Gesetzes, würde sie angetastet, so könnte von seiner Nichtauflösung einfach nicht gesprochen werden; wollte Christus außer ihr noch eine andere Forderung der „lex vetus“ aufrechterhalten, so wäre die einfache Allgemeinheit seiner Worte, die mit „Gesetz“ nur eine in ihm liegende Einheit, nicht aber mehrere einzelne Teile meinen können, nicht zu verstehen. Vielleicht leben dann auch die Strafverordnungen weiter, aber nur soweit sie ein Ausdruck sind für die Verbotenheit des bestraften Verbrechens oder soweit in ihnen der Wille, die maßlose Rache, wie sie jeder sich selbst nahm, durch Festsetzung einer Strafgrenze, vielleicht durch Förderung der öffentlichen Strafpflege zu bekämpfen, sich geltend macht. Wie dem sein mag, jedenfalls können wir aus der fraglichen Stelle nicht auf die Erlaubtheit des Strafgerichts schließen.

Auch daß dieses durch den kurz darauf folgenden Satz: „. . . omnis, qui irascitur fratri suo, reus erit judicio. Qui autem dixerit fratri suo, raca: reus erit concilio. Qui autem dixerit, fatue: reus erit gehennae ignis“[5], gerechtfertigt würde, ist keineswegs sicher, ja, es erweist sich geradezu als wahrscheinlich, daß Christus hier nur bildhaft spricht, daß er die

---

[1] Denkbar ist freilich auch Bestrafung nur derjenigen, deren Unterordnung unter die obrigkeitliche Strafgewalt freiwillig oder ohne oder doch nur mit gemäßigter Gewalt sich vollzieht. [2] Siehe S. 34, 35. [3] Matth. 5, 17—19.

[4] Ad. Coloss. 2, 16—23. Ferner: Ad Galat. 2, 15—21, auch 3 ganz, 4, 1—11, auch 5, 1—12. [5] Matth. 5, 22.

Schwere der Sünde ausdrückt durch ein Strafmaß, das der Sündige verdienen würde: denn es ist kaum glaubhaft, daß Jesus wirkliche Gerichte mit der unmöglichen Aufgabe betrauen will, über Gefühle, die ihnen doch völlig unzugänglich sind, zu urteilen; von der alle praktischen Grenzen überschreitenden Überlastung der Gerichte, die sich als Folge der zweiten Bedrohung[1] ergäbe, ganz zu schweigen.

Die Drohung ferner: „Komme deinem Widersacher entgegen ohne Verzug, solange du mit ihm unterwegs bist: damit der Widersacher dich nicht zufällig dem Richter übergebe und der Richter dem Schergen, und du werdest ins Gefängnis geworfen; wahrlich, ich sage dir, du sollst von da nicht herauskommen, bis du den letzten Quadranten bezahlt hast"[2] — sie rechnet zwar mit dem Bestehen von Gerichten und mag eine wirklich gedachte Folge der Unversönlichkeit wenn nicht verlangen, so doch prophezeien, dürfte jedoch wiederum das verdiente Strafmaß im wesentlichen als Ausdruck für die Größe der Sünde vorführen. Auch von dieser Stelle läßt sich nicht notwendig eine Aufforderung zu gerichtlichem Strafen ableiten.

Es bleibt uns daher nur noch die Tragweite dessen zu prüfen, was Paulus an die Korinther schreibt über den Unzüchtigen, den die versammelte Gemeinde richten soll und dem Satan übergeben zum Untergang des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage unseres Herrn Jesus Christus.[3] Ohne Zweifel ist es möglich, daß Paulus hier Auslieferung an das weltliche Gericht verlangt. Nur der Ausdruck „Satana", bei dem man sich in solchem Zusammenhange wenig denken kann, spricht einigermaßen dagegen. Auch diese Schwierigkeit fehlt aber bei der zweiten möglichen Auffassung. Wir wissen, daß sich Paulus vor allem dagegen wendet, daß die Korinther so wenig Anstoß an der Schandtat nahmen, daß sie mit dem Verbrecher weiterhin, als ob nichts geschehen wäre, brüderlich verkehrten.[4] Vielleicht fordert der Apostel in dem zitierten Satze nur, man solle den Sünder für dem Satan verfallen erklären, mit dem Zwecke, ihn zum Bewußtsein seiner Schlechtigkeit und der Gefahr, in der seine Seele schwebt, und damit zur Besserung zu bringen, wobei „interitum carnis" nicht mehr den Untergang des natürlichen Lebens, sondern der Herrschaft der fleischlichen Triebe bedeuten müßte.[5] Aus dieser Stelle und ihrer ins Allgemeine gehenden Fortsetzung[6] ist also

---

[1] „r. e. concilio". [2] Matth. 5, 25. 26; vgl. auch Luc. 12, 58. 59.

[3] Ep. ad Corinth. I, 5, 1—5, zumal 5.

[4] Ebd., 1—2, auch zu schließen aus 11, 13.

[5] Genau so spricht er Ep. ad Galat. 5, 24 von der Kreuzigung des Fleisches. Häufig bekämpft er die Herrschaft des Fleisches, aus dem alle Sünde kommt, z. B. Ep. ad Rom. 7, 25 bis 8, 13; Ep. ad Galat. 5, 16—25.

[6] Zumal 5, 7, 11, 13.

nur eine Gewißheit zu gewinnen: der Christ hat dem Verbrecher die Freundschaft aufzukündigen, den brüderlichen Verkehr, die Tischgemeinschaft. Es scheint ferner über die Bosheit, der eine derartige Ausstoßung folgen soll, nach dem geschilderten Falle mit dem Unzüchtigen zu urteilen, eine Art Gericht zu beschließen, das hier allerdings privaten Charakter trägt, dessen Aufgaben aber dennoch später auf die christliche Obrigkeit übergehen können. Wir wissen auch aus dem folgenden Kapitel des Korintherbriefes[1], daß dies gerichtliche Entscheiden, wenn jemand eine Sache gegen einen andern hat, dem Christen erlaubt ist, wobei der Apostel jedoch das Anrufen des Gerichtes, wie schon Christus in der Bergpredigt[2], scharf tadelt. Mehr vermögen wir weder hier noch im ganzen eindeutig festzustellen.

Wir finden also nicht nur nirgends im Neuen Testamente eine sichere Billigung irgendeiner Art des Krieges, wir sind nicht einmal imstande, uns der geringfügigen Ermunterung hierzu zu versichern, die mit einer ausgesprochenen Bejahung auch Gewalt nicht scheuender gerichtlicher Strafe gegeben wäre.[3] Nur eine Bejahung des Krieges aus seiner vernünftigen Notwendigkeit heraus kann noch in Betracht gezogen werden, aus dem Gedanken, der Zustand, der bei einer Abschaffung des Gewaltstaates einträte, dies Ausgeliefertsein an machthungrige, vielleicht nach Blut dürstende Elemente, wäre derart unerträglich, daß immerhin einiger Grund zu der Annahme vorliege, Christus könne eine solche Weltordnung nicht gewünscht haben.

Hiergegen ist jedoch zunächst geltend zu machen — und kein Vorurteilsloser kann sich dieser Erkenntnis verschließen —, daß es beim Fehlen jedes gewaltsamen Hindernisses zwar an zahlreichen Übergriffen auf fremdes Eigentum nicht fehlen könnte, daß fremdes Leben jedoch unvergleichlich mehr Schonung fände, als wenn die Verbrecher auf gefährliche Gegnerschaft stießen, betreibt doch kaum jemand den Mord als Selbstzweck: Kein schlechter Tausch also, und bei der christlichen Geringschätzung irdischen Gutes schon gar nicht. Aber selbst die Begierde nach Besitzaufhäufung müßte in dem Augenblicke gewaltig herabsinken, wo der Besitz nicht mehr streitig gemacht würde, wo ein Großteil aller Güter der Welt dem, der sich ihrer bedienen wollte, sozusagen mühelos zur Verfügung stände. Und dabei ist die erzieherische Wirkung noch nicht in Rechnung gestellt, die das Beispiel heroischer Duldung — der Christ, der die von Jesus und dem Apostel gelehrten Methoden („vince in bono malum!")[4] nicht töricht nennen will, muß es glauben — ausüben und die die Zahl der vollendeten Delikte auf ein Mindestmaß beschränken müßte. Erst recht gering wäre der zu ertragende Schaden, wenn der Staat nur auf die

[1] Corinth. I, 6, 1—7.
[2] Matth. 5, 40. Luc. 6, 29.
[3] Siehe S. 35 unten bis 36 oben.
[4] Rom. 12, 21.

Kriegsmacht, nicht auf die Strafbefugnis verzichtete; denn es wäre ja dann nicht so, daß ein Gebiet mit seiner Eroberung der Staatslosigkeit anheimfiele; vielmehr träte dann einfach die Gerichtsgewalt des erobernden Staates in die Lücke. Diese Zustände also, mögen sie auch unsympathisch berühren, sind keinesfalls mit Bestimmtheit schrecklich genug, um die Vermutung, Christus könne sie unter keinen Umständen gewollt haben, zu rechtfertigen. So bleibt also schlechthin nichts übrig, was die durch ein einziges Vorurteil, das der wortwörtlichen Bibelwahrheit, gebundene Vernunft zwänge, eine Billigung des Krieges auszusprechen.

Läßt sich vielleicht über das Gegenteil, über das Verbot des Krieges, Gewisseres erfahren?

Das von Jesus bei seiner Gefangennahme zu Petrus gesprochene Wort: „Stecke dein Schwert an seinen Platz zurück; jeder nämlich, der nach dem Schwerte greift, wird durch das Schwert umkommen“[1], könnte durchaus eine Verurteilung jeder Waffentat enthalten. Christus untersagt den Gebrauch des Schwertes nicht etwa nur darum, weil seine persönliche Mission es fordert.[2] In ihr findet zwar die Tatsache, daß er überhaupt nichts zu seiner Befreiung unternimmt, auch nicht mit Hilfe der Engelslegionen[3], ihre Rechtfertigung; jener in allgemeiner Form vorgelegte Grund aber müßte auch beim Fehlen der persönlichen Sondermotive wirksam sein. Jesus verwirft also jeden Gebrauch des Schwertes vielleicht als strafwürdig (wobei „gladio peribit“ die verdiente Strafe andeutet), vielleicht als unklug und gefährlich (wobei „gladio peribit“ nur auf die drohende Gefahr hinweist). Im zweiten Falle ist es freilich denkbar, daß es unter gewissen bei Christi Gefangennahme nicht vorliegenden Umständen als ratsam oder gar als Pflicht betrachtet würde, jene Gefahr des Umkommens auf sich zu nehmen, obwohl es seltsam wäre, wenn eine so allgemein gehaltene Begründung ihre logische Folge, wie sie uns Jesus gleich als Tat vor Augen führt, nicht ebenso allgemein nach sich ziehen müßte. Die Annahme dagegen, Christus spreche hier nicht von jedem, der das Schwert ergreift — wie er doch ausdrücklich und ohne Einschränkung sagt —, sondern nur von dem, der es aus eigenem Antrieb tut, müssen wir, solange nichts förmlich zu ihr nötigt, als gezwungen und willkürlich ablehnen. Es ist also zwar nicht eindeutig zu beweisen, aber immerhin nicht unwahrscheinlich, daß Christus hier jedes Vorgehen mit Waffengewalt mißbilligt, und es ist unzweifelhaft, daß er jede Rebellion gegen die eigene rechtmäßige Obrigkeit untersagt, mag sie noch so Ungerechtes tun und mag auch der Rebell nicht für sein eigenes Wohl, sondern für das des bedrängten Mitmenschen kämpfen: denn alle diese Umstände sind in dem vorliegenden Falle durchaus gegeben.

[1] Matth. 26, 52. Singular nach Thomas, siehe S. 32, Anm. 3.
[2] Matth. 26, 54. [3] Matth. 26, 53.

Betrachten wir ferner die Sätze der Bergpredigt, die in dem einen: „Nicht dem Bösen widerstehen!“ ihre Zusammenfassung finden[1], und die außerdem durch gewisse Worte des Paulus[2] und Petrus[3] unterstrichen sind. Das in seinen Rechten beeinträchtigte Individuum hat, das ist ihr klarer Sinn, zumal da, wo es sich nur gewaltsam verteidigen kann, jedes Unrecht — einzig von der Aufgabe des Lebens ist nicht geradezu die Rede — ohne Widerstand zu erdulden.[4] Diese Duldung kann gewiß nicht davon abhängig sein, ob ihr der gewünschte Erfolg, die Bekehrung des Bösen, beschieden ist, ist doch darüber niemals vor der Probe Gewißheit zu erlangen. Damit ist jede kriegerische Betätigung, jeder Anspruch auf kriegerischen Schutz um eigener, auch gerechter Interessen willen — ausgenommen vielleicht das nackte Dasein — unleugbar verboten. Ob die Bergpredigt nicht auch einem Kriege aus altruistischen Motiven entgegensteht, werden wir später zu untersuchen haben.[5] Sicher aber ist die Beweisführung nicht stichhaltig, daß das Verbot von vornherein jede obrigkeitliche Handlung unberührt lasse, weil Christus nur die falsche Auffassung der Pharisäer, die an die Obrigkeit gerichtete lex talionis wäre auch für den Privaten eine Aufforderung zur Rache, berichtigen wolle. Selbst wenn wir einen Irrtum der Pharisäer auch in diesem besonderen Falle voraussetzen, obwohl er nicht unbedingt erwiesen ist, bleiben andere Auslegungsmöglichkeiten offen: Vielleicht will Jesus wirklich die Vorschrift „Auge um Auge . . .“ für den Richter gelten lassen: dann können sich die Folgerungen des „Noli resistere malo“ — das ohnehin weit über die bloße Korrektur jenes Pharisäerirrtums hinausgeht — immer noch auf den äußeren Krieg erstrecken. Wenn Christus von dem Zorne ausgeht darüber, daß die Pharisäer das Gesetz nicht einmal richtig halten, so schließt das ferner nicht aus, daß er die Bestimmung überhaupt aufzuheben wünscht. Und wer sagt denn, daß der Irrtum der Pharisäer das geschilderte Gesicht besaß? Ist es nicht ebenso wahrscheinlich, daß Christus die Auffassung, „Auge um Auge . . .“ wäre ein Befehl, den zu befolgen an sich gut und sittlich sei, im ganzen bekämpft, daß er die Absicht der lex talionis in der größtmöglichen Beschränkung des Strafmaßes erblickt, ein Ziel, das er nun durch sein gänzliches Gewaltverbot vollkommen und in diesem Sinne das alte Gesetz erfüllend zu verwirklichen sucht?

---

[1] Matth. 5, 38—41. Lucas 6, 29—31. [2] Rom. 12, 17—19. 21.

[3] Petr. I, 3, 9; auf Christi Beispiel verweist 2, 19—23.

[4] Es ist klar, daß Jesus hier, gegen die Gewalt sich wendend, nichts als die Gewalt verbieten will, nicht jeden friedlichen Versuch, den Verfolger umzustimmen. Das geht zum Überfluß aus Christi Verhalten gegen des Hohenpriesters Knecht, der ihn geschlagen, Johannes 18, 23 hervor: Jesus mahnt ihn: „Si male locutus sum, testimonium perhibe de malo: si autem bene, quid me caedis?“ Gerade hieraus aber schließen zu wollen, daß Jesus auch die Gewalt nicht restlos verbieten könne, geht doch reichlich weit. [5] Siehe S. 42ff.

Auch die Stelle: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst lieben deinen Nächsten und hassen deinen Feind. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde“ usw.[1] ist nicht ohne Bedeutung. Das Gebot der Nächstenliebe wird hier auf den Feind ausgedehnt. Es ist nun nicht nur eine Forderung der Folgerichtigkeit, sondern wird auch von Paulus ausdrücklich festgestellt: „Dilectio proximi malum non operatur“[2]; und Christus selbst leitet davon ab: „Tut wohl denen, die euch hassen“.[3] Fraglich ist bloß, ob die ganze Stelle sich mit auf den Feind bezieht, dessen Bekämpfung auf kriegerischem Wege vor sich gehen muß, da der „inimicus“ zunächst doch nur der Feind des Individuums ist. Indessen bedroht ja letzten Endes auch der „hostis“ die Interessen jedes einzelnen Mitgliedes der angegriffenen Gemeinschaft, so daß „inimicus“ ohne Gewaltsamkeit als Oberbegriff, der sowohl den unmittelbar wie den mittelbar persönlichen Gegner umfaßt, verstanden werden kann. Dieser weitere Begriff hat denn auch, da Christus keine Einschränkung vornimmt, hier um so mehr zu gelten, als die Gefährdung des einzelnen durch den Kriegsgegner an sich keineswegs größer sein muß als die durch den ausschließlich persönlichen Feind, eine verschiedene Behandlung also sinnlos, ja sinnwidrig wäre. Es ist also kaum zu bezweifeln, daß niemand gegen seine Feinde kriegerisch vorgehen, kriegerischen Schutz verlangen darf, insofern sie ihn irgendwie, selbst in seinem Leben, persönlich bedrohen, und wenn immer dies Vorgehen als ein Zufügen von Übel zu werten ist. Auch hier bleibt zunächst nur die Möglichkeit des altruistischen Krieges, und vielleicht nur scheinbar, offen.

Gar nicht unwesentlich ist endlich die Beurteilung, die Jesus dem Streben nach Besitz widerfahren läßt. Er verwirft es unbedingt, zunächst als schädlich in der Szene mit dem reichen Jünglinge, der ohne Aufgabe seines Reichtums nicht Christ werden kann[4], und in der Bemerkung: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“, weil man dem einen nicht anzuhängen vermöge, ohne den andern zu verachten.[5] Damit trifft Jesus nicht nur die Jagd nach eigentlichen Reichtümern, sondern auch die Sorge um die notwendigsten Dinge, um Speise und Kleidung für den morgenden Tag.[6] Er stellt ferner diese Sorge nicht nur als schädlich, sondern auch als völlig überflüssig hin.[7] Und um eines derart schädlichen und unnützen Bedürfnisses willen sollte es erlaubt sein, in irgendeiner Weise von der gepriesenen Friedfertigkeit[8] abzuweichen, das Gebot: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen“[9], zu verletzen? Das

---

[1] Matth. 5, 43. 44. Ebenso Luc. 6, 27. 35. [2] Ep. ad Rom. 13, 10.
[3] Matth. 5, 44. Luc. 6, 27.
[4] Matth. 19, 20—24. Marc. 10, 21—25. Luc. 18, 22—25. [5] Matth. 6, 24.
[6] Matth. 6, 25. 34. [7] Matth. 6, 26—33. Auch Luc. 12, 23—29.
[8] Matth. 5, 9. [9] Matth. 7, 12. Ähnlich Luc. 6, 31.

ist ganz undenkbar. Wir gewinnen demnach hier die sichere Erkenntnis, daß ein Krieg irgendwelcher materieller Dinge wegen dem Geiste des Evangeliums zuwiderläuft, und zwar in jedem Falle, auch wenn es sich um den Besitz andrer handelt: denn auch um einem Dritten etwas Geringwertiges zu erhalten, wird man natürlich nicht töten dürfen.

Überblicken wir unsere Ergebnisse, so ist das mindeste, was wir verboten fanden: der Gewaltwiderstand gegen die rechtmäßige Obrigkeit, der Krieg für eigene Interessen und der Krieg zur Wahrung irgendeiner materiellen Nutzung, mag sie die eigene oder eine fremde sein.

Doch nehmen wir die Frage, ob nicht aus altruistischen Motiven Krieg zu führen sei — eine immerhin noch auf weiten Strecken offene Möglichkeit — im ganzen vor. Sicherlich hat der Christ dem Bedrängten Hilfe zu gewähren. Setzen wir, obwohl es nirgends gesagt wird, daß dies auch mit einer Schädigung des Bedrängers verbunden sein dürfe, so ist es dem Christen unleugbar erlaubt, dem in seinen Rechten Gefährdeten auch kriegerisch beizustehn. In einem kriegführenden Volke — mag es sich gegen ein fremdes Volk oder gegen einen rebellischen Volksteil oder gegen die Obrigkeit, eine unrechtmäßige vielleicht, verteidigen — kann demnach ein Austausch von Leistungen stattfinden, wonach keiner der Kämpfenden, was ja verboten ist, für sich selbst, jeder für alle Volksgenossen ficht, dafür aber selber von allen Mitkämpfern geschützt und, wo der Krieg Sache der Obrigkeit und eines besonderen Kriegerstandes ist, von den nicht kämpfenden Volksgenossen oder doch einem Teil von ihnen ernährt wird. Es braucht also niemand seine guten Rechte im leisesten aufzugeben, um der Gefahr egoistischen Handelns zu entrinnen.

Ist das aber Christi Meinung? Ist es seine Meinung — denn hierum handelt es sich im Wesen—, daß eine Mehrzahl von Menschen durch gegenseitigen Austausch ihrer Zwecke die Folgen des Liebes- und des Duldungsgebotes kurzerhand umgehen? Vergegenwärtigen wir uns, daß ein Mensch beinahe nie allein in der Welt steht, daß er fast immer wenigstens Freunde und Familie[1] um sich hat und daher gerade in allem Wesentlichen kaum jemals ohne Verteidigung bliebe: Befiehlt Christus wirklich Duldung und Wohltat, ohne daß es ihm im Ernste um Duldung und Wohltat, sondern für die Regel nur um eine wahrlich bequeme Änderung der Willensrichtung zu tun wäre? Es gehört schon recht viel Mut dazu, dem Heilande einen solchen bedenklich an Falschheit grenzenden Widerspruch zwischen Ausdrucksweise und Gesinnung zuzutrauen. Zwar bleibt die Möglichkeit, daß es seinem Sinne entspräche, dem Staate eine Strafgewalt gegen seine Untertanen unter den oben gezeichneten Bedingungen[2]

[1] Zwar besteht ein egoistisches Interesse der Menschen am Wohle jedes Familiengliedes. Aber dieses Interesse hat auch jeder am Wohle seines Staates.

[2] Siehe S. 34, 35.

zuzubilligen, gewiß bestehen, solange man die bessernde Wirkung der Strafe höher einschätzen will als die, die nur durch duldende Liebe zu erzielen wäre. Darüber hinaus ist nicht nur mit Bestimmtheit die gegenseitige Hilfe zum Sturze der Obrigkeit und zur Wahrung materieller Interessen, es ist wohl überhaupt die gewaltsame Verteidigung fremder Rechte irdischen Wertes dem christlichen Geiste entgegengesetzt, weil der Grundsatz, auf dem sie beruhen müßte, praktisch zu einer fast völligen Ausschaltung einer von Christus wichtig gebotenen Art des äußeren Verhaltens führen würde.

Anders steht es freilich, sobald das Seelenheil, der Glaube also, auf dem Spiele steht. Gewiß vermag keine Gewalt einen gläubigen Menschen um seine religiöse Überzeugung zu bringen, und Kulthandlungen, die der Feind wirklich verhindern könnte und die zur Erlangung der Seligkeit unentbehrlich wären, lassen sich auf Grund des Neuen Testamentes allein nicht finden. Keinem Gläubigen kann es daher daran liegen, um seiner Seele willen dem Feinde seiner Religion Gewalt entgegenzusetzen. Infolgedessen kann es auch nicht verwundern, daß wir die Duldungsgebote in dieser Beziehung weder bei Christus noch bei den Aposteln eingeschränkt sehen. Undenkbar aber ist es, daß diese in irgendeinem Falle die Erduldung und Zulassung des Seligkeitsverlustes für sittliche Pflicht hielten. Sollte also einmal die Gefahr bestehen, daß der Feind es gewaltsam unmöglich machen würde, die Nachkommenschaft im wahren Glauben zu erziehen; sollte dies Bedenken nicht durch die — allerdings stets gewichtige — Hoffnung auf Bekehrung des Feindes aufgehoben werden, so ließe sich auch bewaffneter Widerstand gewiß nicht als unchristlich bezeichnen; und finden wir uns damit ab, daß der mittelalterliche Christ nun einmal gewisse Kulthandlungen für unumgänglich notwendig hielt, so müssen wir auch bei deren Bedrohtheit ein Recht zu bewaffnetem Widerstande, selbst für eigenes Interesse, unbedingt zubilligen. Keineswegs alle Verteidigungskriege gegen Andersgläubige, aber doch ein Teil von ihnen mögen dadurch — gerechte Sache vorausgesetzt — ihre Rechtfertigung finden.

Wiederum nicht zu verteidigen ist dagegen ein Krieg mit dem Zwecke, dem Feinde zu dienen, sei es, um ihn innerlich zu bessern oder doch am Sündigen zu hindern, sei es, um ihn zum wahren Glauben zu bekehren. Wären diese Ziele anders nicht oder weit unvollkommener zu erreichen, so müßten wir vielleicht dem Kriege zustimmen. Allein wie liegen die Dinge? Auf der einen Seite steht zunächst die äußerste Ungewißheit des Sieges, ohne den jedes Ergebnis von vornherein dahinfällt. Nach dem Siege ist die Besserung des Feindes viel unwahrscheinlicher als die Steigerung seines Hasses, die Aussicht auf Schaden in dieser Hinsicht also größer als die auf Vorteil. Der Nutzen, der dem Besiegten aus der wenig verdienst-

vollen Tatsache, daß die Ausführung seines Vorhabens vereitelt ist, erwächst, kann demgegenüber nicht eben schwer ins Gewicht fallen. Die gegenüber schwachen Einzelwesen immerhin beträchtliche abschreckende Wirkung aber wird hier in der Regel weder die Untat dauernd verhindern, noch oft genug ein wenigstens zeitweises Aufgeben böser Pläne (aus Nützlichkeitsgründen), die ja bei den mannigfaltigen Möglichkeiten politischer Machtgruppierung selten ohne künftige Erfolgsaussichten sind, erzielen können. Anderseits ist es durchaus möglich, und zwar immer, unabhängig vom Zufall der Waffenentscheidung, den Gegner durch das Beispiel duldender Sittlichkeit zur Besinnung zu veranlassen, zur Bekehrung zu bringen, woran der Christ umso weniger zweifeln darf, als die Methode — ist sie nicht völliger Unsinn —, an einer ganzen Masse erprobt, unmöglich ohne Erfolg, ohne Eindruck auf größere oder kleinere Teile derselben bleiben kann. Die Wahl zwischen einer möglichen Wohltat, die mit Übeltun verbunden ist, und einer ebenso großen reinen Wohltat kann nur eindeutig ausfallen.

Wer auf Grund eines Wort für Wort verpflichtenden Neuen Testamentes mit einigermaßen klarem Verstande und unbefangen eine Ethik des Krieges aufstellen will, kann guten Gewissens den bewaffneten Schutz des bedrohten Glaubens der Nachkommen oder — unter gewissen Voraussetzungen — gefährdeter unentbehrlicher Religionsübungen verlangen. Er muß jede Auflehnung gegen die rechtmäßige Obrigkeit, jeden Kampf um materiellen Besitz, jeden in egoistischer Absicht geführten Krieg verbieten. Er kann sein Verbot vielleicht auf den Krieg schlechthin — die genannten Fälle ausgenommen — ausdehnen oder doch auf den Krieg gegen auswärtige Feinde, wenn die Möglichkeit, daß der Obrigkeit doch Bestrafung der ihr untergebenen Verbrecher geboten wäre, hindert, auch die Bekämpfung von Rebellen ohne weiteres zu verwerfen: Aber gewiß kann er niemals den (auch gerechten) Krieg, soweit er über das eindeutig Untersagte hinausgeht, einfach gestatten; denn dann liefe er Gefahr, einem in dem Worte vom Schwert, vor allem aber im Duldungs- und Liebesgebote zum Ausdruck gelangten Willen des Heilandes zuwiderzulehren. Nur Gründe, die außerhalb des Evangeliums liegen, können ihn dazu bestimmen.

b) THOMAS' AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM EVANGELIUM

Es ist unverkennbar, daß die Theorie des Aquinaten einer biblisch wenn nicht geforderten, so doch gewiesenen wenig entspricht. Allerdings weiß Thomas die zwischen beiden möglichen Widersprüche für sich aus der Welt zu schaffen, ein Geschäft, das ja mit der Entwicklung seiner Einstellung zum Kriege, bedingend oder bedingt, aber irgendwie notwendig verbunden sein mußte. Allein die Art, wie er dies tut, und wie er sich außer-

dem die Unterstützung des Evangeliums sichert, macht es nicht eben wahrscheinlicher, daß die Heilige Schrift seine Lehre besonders gefördert hätte, daß diese nicht vielmehr trotz des Neuen Testamentes zu ihrer Gestalt gelangte.

Viel ist es ohnehin nicht, was der Scholastiker — und zwar soweit wesentlich durchaus aus dem Neuen Testamente — für seine Ansicht anzuführen sucht. Es handelt sich eigentlich um die einzige, allerdings bedeutsam vorgebrachte Stelle Lukas 3, 14. „Wenn die christliche Zucht die Kriege gänzlich mißbilligte", heißt es in Worten Augustins, „so würde im Evangelium den darum Bittenden eher der Heilsrat gegeben, daß sie die Waffen ablegten und sich dem Kriegsdienste gänzlich entzögen. Es wird ihnen aber gesagt: Ängstigt niemanden, begnügt euch mit eurem Solde. Denen er sich mit dem eigenen Solde zu begnügen vorschrieb, verbot er nicht den Kriegsdienst überhaupt"[1], eine Gedankenführung, deren Gewicht wir wohl ausreichend begrenzt haben.[2]

Mehr findet sich nicht über den Krieg im engeren Verstande. Von den vielen Stellen, wo von der Obrigkeitslehre des Paulus im Römerbriefe[3] die Rede ist, läßt ein Teil einen auf den Krieg bezüglichen Sinn nicht erkennen[4], ein andrer betrifft mit Gewißheit nur die gerichtliche Tätigkeit.[5] Einmal, wo einzig durch Röm. 13 begründet wird, daß der Fürst zur Rache im allgemeinen befugt sei, müßte freilich auch die Kriegserlaubtheit darauf fußen.[6] Doch kann Thomas sehr wohl aus irgendeinem Grunde an eine andre als die richterliche Rache hier nicht gedacht haben, und das wird wahrscheinlich dadurch, daß er es wenigstens einmal sichtlich ablehnt, eine direkte Kriegsgenehmigung in den Apostelworten zu sehen. Er sagt, wie die Obern erlaubterweise den Staat mit dem weltlichen Schwerte verteidigen wenigstens gegen die innern Ruhestörer, indem sie die Übeltäter bestrafen, nach jenen Worten des Apostels Röm. 13: „Nicht ohne Ursache trägt (die Obrigkeit) das Schwert. Gottes Gehilfe ist sie nämlich, Gerichtsvollstrecker für den, der Böses tut"; so sei es auch ihre Sache, mit dem Kriegsschwerte den Staat vor den äußern Feinden zu schützen.[7] Würde er Röm. 13 nicht für untauglich halten zur unmittelbaren Rechtfertigung der Landesverteidigung und damit ihrer Ausübung

[1] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Sed contra. Op. om. Bd. 8, S. 312, l.

[2] Siehe S. 33. [3] Ep. ad Rom. 13, 1—5. Siehe S. 34—35.

[4] In Matth. Ev. exp. Cap. V. Op. om. Bd. 10, S. 64, r, ab „Quaeritur" Z. 2—6. In Ep. ad Rom. expos. Cap. XIII, Lect. I, Op. om. Bd. 13, S. 128—131, zumal S. 130, r, ab oben Z. 21—24.

[5] De duob. praec. char. Opusc. om. Bd. 4, S. 425, ab oben Z. 5—10. Ebd., S. 441, ab oben Z. 4—6, vgl. dazu S. 440, ab unten Z. 3—2. S. c. gent. Lib. III, Cap. CXLVI. Op. om. Bd. 14, S. 434, l, Z. 50 bis r, Z. 2.

[6] S. Th. II, 2 Qu. CVIII, Art. I, Ad I. Op. om. Bd. 9, S. 410, r.

[7] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 312, r, ab oben Z. 2—9.

durch den Fürsten, so würde er die Stelle hier sicherlich direkt verwenden, während er sie nur zur Begründung der verwandten Tatsache der Betrauung des Fürsten mit richterlichen Handlungen heranzuziehen wagt.[1]

Für diese freilich und damit wohl auch für den Krieg gegen Rebellen betrachtet er das Apostelwort offensichtlich als die Obrigkeit unbedingt verpflichtend. Daß er dabei nicht in den Fehler[2] verfällt, von der erlaubten Strafe den erlaubten Krieg abzuleiten, bezeugt jedoch außer dem Umstand, daß der Gedankengang nirgends anzutreffen ist, gerade wieder die eben angeführte Stelle, denn Thomas stellt da die Tatsache des Strafauftrages nur vergleichsweise und ohne eigentlich ursächliche Beziehung neben die der Kriegsbefugnis. Nur bekräftigend scheint die Ähnlichkeit der Dinge in dem verwandten Gebiete der Justiz auf seine Ansicht über den Krieg zu wirken.

Im ganzen aber befindet sich der Scholastiker in durchaus abwehrender Stellung. Wenn er dabei mehrfach nachweist, daß das alttestamentliche Gebot „Non occides" kein Hindernis für obrigkeitlich verordnete Tötungen, für Krieg also und Hinrichtung, sei[3], so ist er allerdings durchaus im Rechte. Die häufig verhängten Todesstrafen des Alten Testamentes, das Fehlen jedes grundsätzlichen Tadels am Kriege wären sonst einfach nicht zu erklären.

Bemerkenswerter ist, daß er auch das Wort: „Jeder, der zum Schwerte greift, wird durchs Schwert umkommen"[4], für die gerechte Obrigkeit nicht gelten läßt. Auf Augustin fußend, erklärt er es nämlich als nur für den gemeint, der ohne Befehl oder Erlaubnis eines Vorgesetzten ein Schwert brauche, und er fügt hinzu, wer es brauche auf Geheiß der Autorität oder, als Amtsperson, „ex zelo iustitiae, quasi ex auctoritate Dei", der greife nicht selbst nach dem Schwerte, sondern brauche ein ihm von einem andern anvertrautes, weshalb ihm Strafe nicht geschuldet werde[5]: eine nicht gerade unmögliche, aber unbegründete und willkürliche Auffassung. Ganz unhaltbar und außerdem der ersten widersprechend ist eine zweite, in anderm Zusammenhang vorgebrachte Deutung, wonach hier lediglich

---

[1] Aus diesem Grunde erscheint es mir bedenklich, wenn Vanderpol, La doctr. scol. du droit de guerre, S. 17, gerade an diese Thomasstelle die Bemerkung anknüpft: „La parole de l'apôtre saint Paul, qui explique et légitime le droit pour l'autorité publique de punir et même de mettre à mort les malfaiteurs, explique et légitime aussi, d'après les scolastiques, le droit de punir des étrangers coupables et pour cela de leur faire la guerre." [2] Siehe S. 34, 35.

[3] S. Th. II, 1 Qu. C, Art. VIII, Ad 3, 1. Abschnitt. Op. om. Bd. 7, S. 215, r. — De duob. praec. char. . . . Opusc. om. Bd. 4, S. 440, ab unten Z. 4—1; S. 441, ab oben Z. 1—12. — S. c. gent. Lib. III, Cap. CXLVI. Op. om. Bd. 14, S. 434, l, Z. 6—9, 22—25. — Comm. in IV lib. sent. Lib. III, Dist. XXXVII, Qu. I, Art. IV, Ad 4. Op. om. Bd. 7, S. 427, l. [4] Siehe S. 39.

[5] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Ad 1. Op. om. Bd. 8, S. 312, r, 313, l, bis ab oben Z. 6.

allen Klerikern die Waffenführung verboten wäre[1]: Wie könnte Christus mit dem in unpersönlicher Form vorgebrachten Ausdrucke „omnis" einen so beschränkten Sinn verbinden wollen!

Um den Satz: „Non resistere malo"[2] und die dazu gehörenden einzelnen Befehle, um das gleichbedeutende Pauluswort: „Non vos defendentes, carissimi"[3], sucht Thomas im wesentlichen auf dem oben geschilderten Wege herumzukommen, daß er alles als einen Angriff gegen die Privatrache hinzustellen sucht, der zwar reichlich übers Ziel hinausschießt, aber doch eben nur das Verhalten isolierter Individuen, niemals das gesetzlich festgelegte der Obrigkeit in Gerichtssachen[4] und daher überhaupt niemals das der staatlich organisierten Gemeinschaft, reformieren will.[5]

Das „praeceptum talionis" wurde gegeben, damit die Gerechtigkeit gewahrt würde.[6] Der Satz, das Gesetz habe nämlich das Maß der Rache festgesetzt, damit nicht maßlose Rache geübt würde[7], bestätigt die Vermutung, daß damit zunächst ein Überschreiten des gerechten Strafumfangs verboten sein sollte. Dieser Umfang durfte aber auch nicht unterschritten werden, das heißt: das Gesetz setzte auch eine Strafpflicht für die Obrigkeit fest; das lehrt die Bemerkung, das Gesetz der gleichen Wiedervergeltung sei dem Richter Vorschrift gewesen[8], wenn wir sie neben die noch zu erhärtende Tatsache halten, daß dem Privaten die Rache erlaubt, als Strafmaßgebot die lex auch ihm „praeceptum" war, demnach also ein nur für den Richter gültiges praeceptum sich von einer bloßen Strafbegrenzung unterscheiden mußte. An dem ganzen so verstandenen Gesetze scheint Christus durchaus nichts auszusetzen zu haben.

Nicht so gemeint aber war es, daß der Mensch nach Rache trachten,[9] seinen persönlichen Rachedurst stillen sollte. Hierin aber täuschen sich

---

[1] Ebd., Art. II, Sed contra. S. 315, I.

[2] Matth. 5, 38—41. Vgl. Luc. 6, 29. Siehe S. 40.

[3] Rom. 12, 19. Vgl. ebd., 17—21. Siehe S. 40.

[4] Dies aber nicht etwa der Stelle „Non veni solvere legem" wegen, da Thomas genau weiß, daß der aus den Zeremonial- und Iudizialvorschriften bestehende Teil des alten Gesetzes für den Christen seine Geltung verloren hat. Vgl. S. Th. II, 1 Qu. CIII, Art. III. Op. om. Bd. 7, S. 254—255. — S. Th. II, 1 Qu. CVII, Art. II, zumal Ad 1 und Ad 4. Op. om. Bd. 7, S. 280—281. — S. Th. II, 1 Qu. CVIII, Art. II. Op. om. Bd. 7, S. 284—285. — Ebd., Art. III, Ad 3. S. 287.

[5] Siehe S. 40.

[6] S. Th. II, 1 Qu. CVIII, Art. III, Ad 2. Op. om. Bd. 7, S. 286, r, ab „Alio modo" Z. 7—9.

[7] S. Th. II, 1 Qu. CVII, Art. II, Ad 2. Op. om. Bd. 7, S. 280, r, ab „Ad 2" Z. 14—15.

[8] In Matth. Ev. exp. Cap. V. Op. om. Bd. 10, S. 64, r, ab „Item super illud . . ." Z. 4—5.

[9] S. Th. II, 1 Qu. CVIII, Art. III, Ad 2. Op. om. Bd. 7, S. 286, r, ab „Alio modo" Z. 7—9.

die Pharisäer, die wähnen, gewisse Dinge, die das alte Gesetz zu tun geboten hatte um der Gerechtigkeit willen, seien aus Rachedurst auszuführen.[1] Und daher, um dies zu berichtigen — und nur dazu, das ist des Scholastikers grundlegender Gedanke —, lehre der Herr, der Geist des Menschen müsse dahin gerüstet sein, daß er, wenn es nötig sei, auch bereit sei, mehr (als das schon Erlittene) zu erdulden.[2] Thomas meint also, daß durch Paulus' Mahnung die Verteidigung gehindert werde „quae est cum livore vindictae"[3], daß Christus den Rachedurst[4], den rächerischen Geist, die Begierde nach Rache durchwegs verbieten wolle.[5]

Freilich geht er dabei über die bloße Aufklärung des Irrtums hinaus. Nach dem alten Gesetze war für Thomas die Privatrache zwar nicht geboten, doch auch nicht verboten: Dafür zeugt die Erklärung, das Gesetz habe das Maß der Rache festgesetzt, damit nicht maßlose Rache geübt würde: wovon der Herr vollkommener denjenigen zurückgehalten, den er gemahnt habe, von der Rache gänzlich abzustehn[6], denn danach wird die (private) Rache erst von Jesus verboten; dafür spricht auch die Stelle, Moses habe sie (die Juden) zügellos im Üben von Verbrechen und Racheakten gesehen[7], und daher, da er sie anders nicht habe zurückhalten können, habe er die Rache mäßigen wollen — und nichts Weiteres! — so, daß sie die erlittenen Freveltaten nicht übermäßig bestrafen, sondern höchstens ein bestimmtes Unrecht mit gleicher Strafe vergelten sollten.[8] Jetzt aber wird die Privatrache eben ganz untersagt[9], die allein nicht angetastete Rache ohne Rachgier, sie muß, wie immer bei Thomas, so auch hier der Obrigkeit vorbehalten bleiben.[10]

Auch daß eine widerstandslose Hinnahme des Übels weit über einen bloßen Verzicht auf Rache hinausgeht, kann Thomas nicht übersehn. Alles das hindert jedoch nicht, daß Christus offenbar einzig das indivi-

---

[1] Ebd., Z. 1—3.

[2] Ebd., Z. 9—12. — Vgl. auch S. Th. II, 1 Qu. CVII, Art. II, Ad 2 und Ad 4. Op. om. Bd. 7, S. 280, r, ab „Ad 2" Z. 14—18; S. 281, r, ab oben Z. 6—12.

[3] S. Th. II, 2 Qu. LXIV, Art. VII, Ad 5. Op. om. Bd. 9, S. 74, r.

[4] S. Th. II, 1 Qu. CVIII, Art. III, Ad 2. Op. om. Bd. 7, S. 286, r, ab „Alio modo" Z. 5—12.

[5] In Matth. Ev. exp. Cap. V. Op. om. Bd. 10, S. 65, l, ab oben Z. 9—11.

[6] S. Th. II, 1 Qu. CVII, Art. II, Ad 2. Op. om. Bd. 7, S. 280, r, ab „Ad 2" Z. 14—18.

[7] Es ist wohl deutlich genug, daß es sich bei den in einem Worte („eos") mit den Verbrechern zusammen genannten „zügellosen Rächern" nicht etwa um die besondere Klasse der Richter handeln kann.

[8] In Matth. Ev. exp. Cap. V. Op. om. Bd. 10, S. 64, r, ab „Sed quaeritur . . ." Z. 2—7.

[9] Siehe oben, auch Anm. 6.

[10] In Matth. Ev. exp. Cap. V. Op. om. Bd. 10, S. 64, r, ab „Item super illud..." Z. 4—7, 12—14.

duelle im Gegensatz zu jedem staatlichen Verhalten im Auge hat[1]: Denn seine Gebote sind nicht sklavisch aufzufassen, so daß man keinem Übel, gleichviel, in welchen Beziehungen es zu einem steht, widerstehen dürfte, sondern im Sinne einer Vorbereitung der Gesinnung[2], sie sind, nach Augustin, immer zu halten für die Vorbereitung des Herzens, so natürlich, daß der Mensch immer bereit sei, nicht zu widerstehn oder sich nicht zu verteidigen, aber das nur unter gewissen Bedingungen: wenn es nötig sein würde.[3] Und diese Bedingungen sind eben für Richter und Kriegsheer nicht erfüllt. Dem Übel nämlich, daß andern zustoße, nicht zu widerstehen, das gehöre zur Unvollkommenheit oder sogar zum Laster, wenn jemand dem Gewalttätigen in angemessener Weise widerstehen könne. Daher sage auch Ambrosius: Die Tapferkeit, die im Kriege das Vaterland vor den Barbaren schütze oder zu Hause die Schwachen verteidige oder die Bundesgenossen vor irgendwelchen Räubern, sei volle Gerechtigkeit.[4] Auch Augustin sage, die Duldungsgebote stehen dem Wohle des Staates nicht entgegen, das zu erhalten gegen die Feinde gekämpft werde.[5] Zuweilen sei eben anders zu handeln wegen des Wohls der Gemeinschaft, und auch derjenigen, mit denen gekämpft werde.[6] Wenn das in Frage stehende Übel ein öffentliches sei, dann sei es durchaus niederzuschlagen auf Befehl der Obrigkeit.[7]

Wir brauchen nicht zu wiederholen, was gegen den Gedankengang einzuwenden ist, der in Ermanglung jeder andern Begründung der Auffassung des Aquinaten zugrunde liegen muß.

Thomas' Auffassung der christlichen Armutsgebote[8] ist nicht derart, daß sie den von uns gezogenen Folgerungen widerspräche. Er schließt etwa aus dem Vorfalle mit dem reichen Jüngling, daß es für den Reichen, der Reichtümer besitze und sie nicht liebe, schwierig, für jenen aber, der

---

[1] Selbst für das Einzelwesen ist übrigens das Gebot zwar „in praecepto clericis, laicis autem (nur) in consilio", nach jener seltsamen Auffassung, wonach die Unmöglichkeit, ein Ideal vollkommen zu erreichen, die Pflicht aufhöbe, ihm nach besten Kräften nachzueifern. In Matth. Ev. exp. Cap. V. Op. om. Bd. 10, S. 65, ab oben Z. 8—9. — Über „consilium" vgl. S. Th. II, 1 Qu. CVIII, Art. IV, Resp. Op. om. Bd. 7, S. 288, l, ab „Respondeo" Z. 1—4.

[2] S. Th. II, 1 Qu. CVIII, Art. III, Ad 2. Op. om. Bd. 7, S. 287, ab oben Z. 12 bis 13.

[3] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Ad 2. Op. om. Bd. 8, S. 313, l, ab „Ad 2" Z. 1—6.

[4] S. Th. II, 2 Qu. CLXXXVIII, Art. III, Ad 1. Op. om. Bd. 10, S. 524, r, ab „Ad 1" Z. 5—12.

[5] S. Th. II, 2 Qu. CXXXVI, Art. IV, Ad 3. Op. om. Bd. 10, S. 104, r, ab „Ad 3" Z. 11—14.

[6] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, 2. Praet. und Ad 2. Op. om. Bd. 8, S. 312, l, S. 313, l, ab „Ad 2" Z. 6—8.

[7] In Matth. Ev. exp. Cap. V. Op. om. Bd. 10, S. 64, r, ab „Quaeritur" Z. 4—5.

[8] Siehe S. 41, 42.

sie liebe und auf sie vertraue, unmöglich sei, den Weg ins Himmelreich zu finden[1], und in einer Besprechung des Armutsrates der Bergpredigt sagt er, der Mensch könne zwar, wenn er die Dinge dieser Welt gebrauche, zur ewigen Seligkeit gelangen, doch schneller werde er dahin kommen, indem er ihnen völlig entsage.[2] Es ist ihm also klar, daß jedes Streben nach (materiellem) Besitz die Erlangung der Seligkeit zumindest gewaltig erschwert. Und wirklich findet er anderswo die Armut umso lobenswerter, je geringer die unruhige Besorgtheit sei, die das Leben in ihr fordere.[3] Endlich sieht er in der Bergpredigt zwar nicht die Arbeit für das Nötigste, wohl aber die Sorge des Geistes für die lebensnotwendigen Dinge untersagt.[4]

Gewiß empfiehlt er Armut nur so, daß dabei dem Menschen die Möglichkeit bleibe, auf eine erlaubte Weise sein Leben zu fristen (wozu aber nicht viel erforderlich sei).[5] Das dürfte ihn aber nicht hindern, den Krieg zur Wahrung materieller Ansprüche zu verbieten: einmal, weil es kaum jemals politisches Ziel sein dürfte, den Gegner um Speise und Kleidung zu bringen[6], zweitens, weil vielleicht auch bei solcher Gefahr das Vertrauen auf Gottes Hilfe jede Furcht zerstreuen müßte.

Ist aber das Streben nach Besitz, ist die unruhige Besorgtheit darum eine Bedrohung für das Seelenheil: welches Besitzstreben wäre gewaltiger, welche Sorge spannender als die, die, mit der Tat verknüpft oder mit angstvollem Sieghoffen, im Kriege erwachen? Und um ein so schädliches Bemühen zu ermöglichen, ein so gefährliches Gut zu schützen, sollte man außerdem noch töten dürfen? Selbst wenn Thomas die Armut als einigen Leuten schädlich betrachtet, die, von dieser Sorge befreit, in schlechtere Beschäftigungen verfallen[7], müßte er mindestens die Frage stellen, ob die Rettung Weniger vor diesem noch tiefer Sinken die Hinnahme aller der mit dem Kriege verbundenen irdischen Begierden und Betätigungen zu rechtfertigen vermag.

Allein er scheint den Gedanken wirklich nicht zu bemerken, gibt er sich doch nicht einmal die Mühe, ihn zu widerlegen. Die gerechte Obrigkeit ist somit durch die Armutsgebote sowenig in ihrem Tun gehemmt, wie der Satz vom Schwerte, der Befehl: „Non resistere malo" in irgend

[1] In Matth. Ev. exp. Cap. XIX. Op. om. Bd. 10, S. 180, r, ab oben Z. 1—4.
[2] S. Th. II, 1 Qu. CVIII, Art. IV. Resp. Op. om. Bd. 7, S. 288, l, ab „Est autem" Z. 12—15.
[3] S. c. gent. Lib. III, Cap. CXXXIII. Op. om. Bd. 14, S. 403, r, Z. 29—31.
[4] Ebd., Cap. CXXXV. Op. om. Bd. 14, S. 407, r, Z. 1—12.
[5] S. c. gent. Lib. III, Cap. CXXXIII. Op. om. Bd. 14, S. 403, r, Z. 26—29.
[6] Als Mittel zum Zweck kann dies freilich gegenüber einem widerstehenden Gegner erstrebt werden, nie aber als unabhängig von der Tatsache des Gewaltwiderstandes vorgenommenes Ziel.
[7] S. c. gent. L. III, Cap. CXXXIII. Op. om. Bd. 14, S. 403, r, Z. 8—10.

etwas für sie gemeint sind. Thomas bettet also seine Kriegslehre in eine evangelische Moral, nach der der Christ durchaus nicht auf die Wahrung seiner bedrohten gerechten Anliegen zu verzichten braucht. Er hat lediglich — in der Regel wenigstens, selbst hier gibt es Ausnahmen — von gewaltsamer Selbsthilfe abzusehen und der Obrigkeit den Schutz seiner Sache zu überlassen. Er ist somit in der Verteidigung seiner gerechten Ansprüche nicht notwendig beschränkter, als es etwa die Angehörigen irgendwelcher Sippen sind, die ihre Gerichtsgemeinschaft mit durchgehendem Gerichtszwange ausstatten, während sie gegen Volksfremde meist schon aus technischen Gründen geschlossen vorgehn. Mit zwei Unterschieden freilich: Erstens wird hier das Einhalten des obrigkeitlichen Weges wie übrigens auch, wenigstens innerhalb der Gemeinschaft, der den Ansprüchen durch die Gerechtigkeit gezogenen Grenzen, vorab wegen der gesellschaftlichen Zweckmäßigkeit gefordert und durch Bedrohung mit äußerlichen Strafen und andern selbsttätig wirkenden gesellschaftlichen Nachteilen gesichert, während die Moral ihr Grundziel im Sittlichsein selber und in der darin liegenden Versicherung des göttlichen Wohlwollens erkennt, und dessen Verlust die wesentlichste Strafe für den Ungehorsam bildet. Zweitens kann ein weltliches Gericht natürlich nur Fälle erfassen, die dank äußerlich klar erkennbarer Merkmale sich an festgelegten einzelnen Normen messen und seiner menschlich beschränkten Gewalt auch sonst nicht entziehen lassen, das Moralgesetz aber vermag seine Befehle, gerade weil sie nicht so spezialisiert sind, der größeren Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens bis in die feinsten Verästelungen hinein anzuschmiegen, und dem gehorsam überwachenden überirdischen Richter kann auch der kleinste Verstoß nicht entgehen.

Das vollständige Bild der Beziehungen zwischen Evangelium und scholastischer Kriegsbeurteilung ergibt sich freilich erst, wenn wir auch Thomas' Auslegung des Wortes: „Diligite inimicos vestros . . .“[1] usw. berücksichtigen, die in bestimmter Hinsicht eine Sonderstellung einnimmt.

Daß es nur den Haß gegen die Menschen, nicht den gegen die Sünde in ihnen bekämpfe[2], ist unwiderlegbar, mag auch die Formulierung, es sei verkehrt, wenn die Feinde geliebt werden, insofern sie Feinde seien[3], sehr zu bedenken geben, ob der Gegenstand des Hasses, die üble Eigen-

[1] Siehe S. 41.

[2] S. Th. II, 2 Qu. XXV, Art. VI, Resp. ganz. Op. om. Bd. 8, S. 202, l. S. Th. II, 2 Qu. XXV, Art. VIII, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 204, l, ab „Respondeo“ Z. 1—11. S. Th. II, 1 Qu. CVII, Art. II, Ad 2. Op. om. Bd. 7, S. 280, r, ab „Ad 2“ Z. 18—21. De duob. praec. char. Opusc. om. Bd. 4, S. 424, ab „Diliges . . .“ Z. 14—15, vgl. Z. 7—20. Comm. in IV lib. sent. Lib. III, Dist. XXX. Qu. I, Art. I, Sol. ganz. Op. om. Bd. 7, S. 326, r.

[3] S. Th. II, 2 Qu. XXV, Art. VIII, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 204, l, ab „Respondeo“ Z. 2—4.

schaft, wirklich entschieden genug von der Person getrennt sei. Auch die aus dem Liebesgebote notwendig folgende Handlungsweise, die Thomas grundsätzlich anerkennt, wenn er sagt, man müsse den Nächsten wirksam lieben, liebe man sich selbst doch nicht nur, sondern verschaffe man sich doch auch eifrig Gutes und meide Schlechtes[1], sie wird Einschränkungen unterworfen, die zum Teil sich mit dem Evangelium ohne weiteres vertragen: Zu den Dingen, die für das ewige Leben wichtig seien, mitzuverhelfen, sei der Mensch auch dem Feinde gegenüber gehalten, zum mindesten, daß er ihn, wenn er gemeinschaftlich bete, von seinen Gebeten nicht ausschließe[2], lehrt der Aquinate, man sei aber nicht gehalten, jedem einzelnen Menschen wohlzutun, schon weil niemand imstande wäre, auch nur daran zu denken, von allen Menschen jeden einzelnen im besondern durch die Tat zu lieben, und man könne es so vorab dem Feinde gegenüber, es sei denn, dieser befinde sich in ungewöhnlicher Not[3], sehr wohl unterlassen.[4] Bedeutsamer ist schon, daß man den Exkommunizierten oder den Feinden des Staates die Wohltaten vorenthalten soll, soweit jene dadurch vor Schuld bewahrt werden.[5] Vor allem aber ist wichtig, daß das Gebot auch das gewaltsame Vorgehen gegen den Sünder nicht ausschließen darf. Das kommt etwa zum Ausdruck, um nur eine Stelle aus den vielen herauszugreifen, wenn Thomas in einem Artikel über die Feindesliebe erklärt, der, dem dies von Amts wegen zufalle, könne erlaubterweise die Verbrecher bestrafen oder sogar töten, indem er sie „ex caritate“ liebe. Wir können nämlich denen, die wir „ex caritate“ lieben, irgendein zeitliches Übel wünschen oder zufügen: um ihrer Besserung willen, insofern das zeitliche Gedeihen einiger Leute irgendeinem

[1] De duob. praec. char. Opusc. om. Bd. 4, S. 423, ab unten Z. 8—6. Vgl. Comm. in IV lib. sent. Lib. III, Dist. XXX, Qu. I, Art. II, Sol. Op. om. Bd. 7, S. 327, ab „Solutio“ Z. 1—4.

[2] Comm. in IV lib. sent. Lib. III, Dist. XXX, Qu. I, Art. II, Sol. Op. om. Bd. 7, S. 328, l, ab oben Z. 16—19. De duob. praec. char. Opusc. om. Bd. 4, S. 425, ab oben Z. 15—16. Vgl. S. Th. II, 2 Qu. XXV, Art. IX, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 205, r, ab oben Z. 5—15. S. Th. II, 2 Qu. XXXI, Art. II, Ad 1. Op. om. Bd. 8, S. 246, r, ab „Ad 1“ Z. 8—11.

[3] S. Th. II, 2 Qu. XXXI, Art. II, Ad 3. Op. om. Bd. 8, S. 246, r, ab „Ad 3“ Z. 3—7. Comm. in IV lib. sent. Lib. III, Dist. XXX, Qu. I, Art. II, Sol. u. Ad 1. Op. om. Bd. 7, S. 328, l, ab oben Z. 22—24 u. Ad 1. De duob. praec. char. Opusc. om. Bd. 4, S. 425, ab oben Z. 15—16.

[4] Quaest. disp. De Caritate, Art. VIII, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 597, r, zumal ab oben Z. 7—15, 27—30, 42—45. Vgl. Comm. in IV. lib. sent. Lib. III, Dist. XXX, Qu. I, Art. II. Op. om. Bd. 7, S. 328, l, ab oben Z. 22—24. S. Th. II, 2 Qu. XXXI, Art. II, Resp. u. Ad 1. Op. om. Bd. 8, S. 246, r, ab oben Z. 1—7. S. Th. II, 2 Qu. XXV, Art. IX, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 205, r, ab „Alia vero“ Z. 1—5.

[5] S. Th. II, 2 Qu. XXXI, Art. II, Ad 3. Op. om. Bd. 8, S. 246, r, ab „Ad 3“ Z. 1—3.

Volke oder auch der ganzen Kirche zum Schaden gereiche, und um die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit zu wahren.[1]

Es fällt auf, daß, solange es sich um das Verbot, Wohltaten zu erweisen[2], um die Erlaubtheit des Haßgefühls[3] handelt, nirgends von einer Beschränkung auf die Obrigkeit, wie sie die Befreiung vom Duldungsbefehl[4], von den Folgen des Satzes über das Schwert[5] kennzeichnete, die Rede ist. Das dürfte kaum auf zufälliger Unterlassung, sondern vielmehr auf der Anschauung beruhen, daß die Obrigkeit zwar ihr besonderes Amt für gewisse Handlungen empfangen hat, nichts aber irgendwie darauf deutet, daß sich ihre Sonderstellung in die Sphäre des Unterlassens sowie der Gefühle und Wünsche hinein erstreckte.

Das aktive Zufügen von Unannehmlichkeiten muß jedoch auch hier, wenigstens in der Regel, der Obrigkeit allein vorbehalten bleiben, wenn auch nicht jede der in Frage kommenden Stellen dies ausspricht. Es heißt immerhin auch da, daß derjenige, dem es von Amts wegen zukomme, erlaubterweise die Verbrecher strafen könne[6], es heißt, man solle den hoffnungslos sündigen Freund dem Richter überantworten, der ihn trotz des Liebesgebotes töte[7], und auch der in einem Abschnitt „De dilectione proximi ..." stehende Satz, es sei keine Sünde, die Schlechten gerechterweise aufzuhängen, kann nur für die Obrigkeit gemeint sein, da er durch Röm. 13: „Ministri enim Dei sunt tales ...", unmittelbar begründet wird.[8] Im übrigen ist die entgegengesetzte Auffassung schon deshalb unwahrscheinlich, weil sie sich zu Thomas' in jedem andern Zusammenhang über die Frage geäußerter Ansicht in unerklärlichem Widerspruch befände.[9]

In etwas anderm dagegen unterscheidet sich das Liebesgebot grundsätzlich von allen übrigen christlichen Moralvorschriften. Jene werden durch die Erlaubnis gewaltsamen Vorgehens gegen Sündige in bestimmtem Umfange außer Kraft gesetzt, sie sind für gewisse Fälle nicht gemeint; dieses aber bleibt selbst immer und überall in vollkommener Gültigkeit

[1] Quaest. disp. De Caritate, Art. X, Ad 10. Op. om. Bd. 8, S. 598, l. Vgl. S. Th. II, 2 Qu. XXV, Art. VI, Ad 2, ganz. Op. om. Bd. 8, S. 202. Comm. in IV lib. sent. Lib. III, Dist. XXX, Qu. I, Art. II, Sol. u. Ad 8. Op. om. Bd. 7, S. 328, l, vor „Ad 1" Z. 3—1 u. „Ad 8". De duob. praec. char. Opusc. om. Bd. 4, S. 424, ab unten Z. 6—1, S. 425, ab oben Z. 1—10.

[2] Siehe S. 52, auch Anm. 5. [3] Siehe S. 51, auch Anm. 2, 3.

[4] Siehe S. 48 „Freilich ...", bis „... vorbehalten bleiben" mit Anm. 9, 10.

[5] Siehe S. 46, auch Anm. 5.

[6] Quaest. disp. De Caritate, Art. X, Ad 10. Op. om. Bd. 8, S. 598, l, ab „Ad 10" Z. 1—2.

[7] S. Th. II, 2 Qu. XXV, Art. VI, Ad 2. Op. om. Bd. 8, S. 202, r, ab oben Z. 12, 15.

[8] De duob. praec. char. Opusc. om. Bd. 4, S. 425, ab oben Z. 5—7.

[9] Siehe z. B. S. 10, 45, 46, 48.

bestehen, und nur seine — im einfachsten Sinne verstandene — logische Folge, der Befehl, nicht zu hassen, Gutes zu tun und keinem Schlechtes zuzufügen, muß sich Einschränkungen gefallen lassen.

Daß der Haß der Sünde nicht nur die Liebe zum Sünder nicht ausschließen, sondern geradezu ein durch die Liebe notwendig erzeugtes Gefühl sein soll, zeigt etwa die Äußerung des Aquinaten, es sei dasselbe, das in der Unbilligkeit bestehende Unglück eines Menschen zu hassen und sein Wohl zu lieben: Weshalb auch dieser vollkommene Haß zur Liebe gehöre.[1] Und nicht anders denkt er über die innerhalb des bekannten Rahmens den Sünder feindlich treffende Tat. Das lassen Wendungen wie die, der Zuständige dürfe die Übeltäter strafen „eos ex caritate diligendo"[2], oder die auf einen bestraften Feind bezügliche, man bewahre diesem die Liebe, weil er durch die Strafe, bald wegen der Züchtigung, bald um des Guen willen besser und göttlicher werde[3], klar erkennen.

Ja, nicht einmal die aus dem Liebesgebote logisch folgende Forderung, Gutes zu tun, Böses zu unterlassen, ist aufgehoben, wenn man darauf verzichtet, nur auf die unmittelbare schädigende Tat, nicht auf deren zum Teil mittelbare Gesamtwirkung, die sich als Differenz einer positiven und einer kleineren negativen Größe darstellt, zu sehen. Wir haben schon früher gezeigt, daß Thomas jeder Rachehandlung unter anderm das Wohl des Bestraften zum Ziele setzt.[4] Gerade in einem Abschnitte „De dilectione proximi" heißt es, daß der Mensch zuweilen ohne Sünde Böses tun könne, wenn er allerdings das Böse so tue, daß er das Gute wolle.[5] Die Auffassung ist klar: Wie der Haß der Sünde als Form der Liebe, so wird der Kampf gegen Übelstände, die für den Sünder selbst, auch wenn er es nicht weiß, das größte Unheil bedeuten, als besondere Gattung des Wohltuns gewertet.

Zu betonen ist jedoch, daß die Schädigung, die hier Mittel zur Wohltat wird, an sich ihren Charakter als Schädigung nicht im mindesten verliert, daß sie also grundsätzlich untersagt bleibt durch die Regel: „Non resistere malo" usw., selbst durch das in der anbefohlenen Liebe inbegriffene Verbot, Böses zuzufügen, ist es doch ein gerade so beschaffenes Wohltun, das Thomas überall nur der Obrigkeit gestattet.[6] Es ist bezeichnend, daß in dem angeführten Satze, der Mensch könne zuweilen Übles tun,

[1] S. Th. II, 2 Qu. XXV, Art. VI, Ad 1, ganz. Op. om. Bd. 8, S. 202, I, ab „Ad 1" zumal Z. 5—8.

[2] Quaest. disp. De Caritate, Art. X, Ad 10. Op. om. Bd. 8, S. 598, I, ab „Ad 10" Z. 1—3.

[3] De duob. praec. char. Opusc. om. Bd. 4, S. 425, ab oben Z. 7—9.

[4] Siehe S. 7, 8.

[5] De duob. praec. char. Opusc. om. Bd. 4, S. 424, ab unten Z. 6—4.

[6] Siehe z. B. S. 10, 45, 48, 49, 53; auch 7, 9,

wenn er freilich das Üble so tue, daß er das Gute wolle[1], die Bezeichnung „malum“ keineswegs fallen gelassen wird.

Auch diese von Thomas gelehrte Art des Wohltuns zeigt uns freilich nichts, wogegen wir unsere Einwände nicht schon erhoben hätten.[2] Mit einer Ausnahme, wo er den Zusammenhang übersieht, bringt der Aquinate gewiß, für sein Bewußtsein wenigstens, den möglichen Widerspruch des Evangeliums gegen seine Kriegstheorie zum Schweigen. Allein seine der Begründung meist entbehrenden Lösungen sind zwar nicht geradezu unmöglich, aber, in den hier vorgeführten Fällen, weder mit Bestimmtheit noch wahrscheinlich richtig, falls man einzig die Heilige Schrift als Maßstab anlegt. Weit entfernt, in ihr eine Ursache für die scholastische Kriegsbejahung zu entdecken, müssen wir vielmehr, wenn wir jetzt auf die Suche nach andern Hintergründen gehn, darauf achten, daß darin auch die sehr erklärungsbedürftige Art, wie Thomas sich mit dem Evangelium abfindet, ihre Wurzeln enthülle.

2. DIE INDIVIDUELLEN URSACHEN

Die wahren Faktoren, die hinter des Scholastikers Kriegserlaubnis stehen, müssen sehr starke, wirkungsfähige Kräfte gewesen sein. Wir haben nämlich allen Anlaß zu der Vermutung, daß sie nicht nur den Aquinaten mit Blindheit gegen unbequeme Arten der Schriftdeutung zu versehen, sondern auch unwiderlegbare Bedenken, die sich ihm mehr oder weniger deutlich ins Bewußtsein drängten, niederzuzwingen hatten.

Es ist an sich recht unwahrscheinlich, daß Thomas, bei so vielen Gelegenheiten, das Evangelium in voller, alle Möglichkeiten umfassender Wahrheit zu sehen, sie nirgends anders als zur Hälfte, und nur zu oft zur schlechtern Hälfte, bemerkt hätte.

Darüber hinaus sind zwei Stellen sehr aufschlußreich, die der Frage, ob es den Geistlichen gestattet sei, sich am Kriege, bzw. an der Vernichtung der Übeltäter zu beteiligen, gewidmet sind. Die Gründe für das dabei ausgesprochene, alle Kleriker verpflichtende Verbot, zu töten, verraten eine sichere Empfindung, die gewiß nur unterhalb der seelischen Oberfläche pulste, nichtsdestoweniger aber Thomas' ganzer Kriegstheorie sehr gefährlich werden mußte.

Als Dienern des Altares, wo sich die Passion Christi erneuere, heißt es in dem einen, vom Kriege selbst handelnden Artikel, stehe es den Geistlichen nicht an, zu töten oder Blut zu vergießen, sondern eher, bereit zu sein zur Vergießung des eigenen Blutes für Christus, „ut imitentur opere quod gerunt ministerio“.[3] An der andern Stelle wird die Forderung zu-

---

[1] Siehe S. 54. [2] Siehe S. 43—44.
[3] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. II, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 315, r, ab oben Z. 1—10.

nächst genau entsprechend damit verteidigt, daß die Kleriker zum Dienste des Altars gewählt seien, auf dem das Leiden des getöteten Christus vergegenwärtigt werde, der, wenn er geschlagen wurde, nicht wieder schlug, wie Pet. II berichte, die Diener aber ihrem Herrn nachahmen müssen, laut jenem Eccli. X (Vers 2): „Secundum iudicem populi, sic et ministri eius“.[1] Dazu tritt hier der weitere Grund, daß ihnen der Dienst des neuen Gesetzes anvertraut sei, in dem die Strafe des Todes oder der Verstümmelung nicht festgesetzt werde: Daher, damit sie geeignete Diener des Neuen Testamentes seien, sollen sie sich von solchen Dingen fernhalten.[2]

Wir wissen, daß Thomas das Töten im Dienste der Gerechtigkeit an sich durchaus nicht verurteilt. Wenn er es aber derart von der egoistischen Gewalttat unterscheidet, wie seltsam mutet es dann an, daß er nun plötzlich wegen der Duldsamkeit Christi, von der persönlich abzugehen dieser doch nur um seines eigenen Wohles willen — „cum percuteretur“ — Anlaß gehabt hätte, dem Geistlichen die Gewalt schlechthin verbieten will, wie es die beiden ersten Gründe zeigten! Das Beispiel des Heilandes müßte doch lediglich zum Verzicht auf jede Selbstverteidigung nötigen, und die geforderte Bereitschaft, selbst zu sterben, würde durch eine Teilnahme am Kriege gewiß nicht weniger, sondern weit stärker beansprucht, als durch eine Passivität, in der sich hinter dem tatkräftigen und weit eher opfermütigen Schutzwerk der scheinbar zu geringerer Hingabe Verpflichteten ein recht ruhiges und sorgloses Dasein führen läßt!

Und ebenso merkwürdig ist das zuletzt aufgeführte Argument. Nach des Scholastikers Auffassung läßt ja das Neue Testament den Grundsatz: „Oculum pro oculo . . .“, das ganze obrigkeitliche Strafrecht, auch wo es ans Blut geht, unangetastet. Das neue Gesetz spricht offenbar nur deshalb nicht davon, weil es überflüssig ist. In dem Verbote läßt sich demnach bei solcher Rechtfertigung nicht der leiseste vernünftige Sinn entdecken. Mit ebenso gutem Grunde wie das Töten könnte man den Geistlichen den Genuß aller Speisen außer Brot, Wein und Fisch untersagen, weil sie im Neuen Testamente nirgends verordnet sind.

Diese ganze Beweisführung bedarf einer außerhalb ihrer Überzeugungskraft liegenden Erklärung. Setzen wir voraus, der Aquinate sei bemüht gewesen, überall den Brauch der Kirche zu billigen, worüber wir später[3] zu reden haben, so könnte die treibende Kraft allerdings in diesem Bestreben zu suchen sein. Allein Thomas hätte so fraglos falsche Beweismittel gar nicht nötig gehabt, denn die Gedanken, die Geistlichen seien zu Höherem als zu weltlichen Geschäften berufen[4], mit ihrem Amte vertrage sich derart Weltliches nicht, weil es von Gebet und Betrachtung

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. LXIV, Art. IV, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 71, l, ab „Respondeo“ Z. 1—9. [2] Ebd., Z. 10—14. [3] Siehe S. 65ff., 72, 73.
[4] S. Th. II, 2 Qu. LXIV, Art. IV, Ad 2. Op. om. Bd. 9, S. 71, r.

ablenke[1], auch lehre Paulus: „Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis“[2], sie hätten, allenfalls unterstützt durch die beiden „contra“ zitierten Bibelworte[3], eine vor Vernunft und Evangelium vollauf genügende Begründung ergeben, und da dem Scholastiker, hätte er aus bloßer Tendenz geschrieben, neben der Überflüssigkeit auch die Schwäche der beiden Argumente kaum entgangen wäre, so würde er sie gewiß weggelassen haben. Es muß also etwas in ihnen selbst ihm schlagkräftig geschienen haben.

Das ist nur möglich, wenn in ihnen ein Empfinden zum Durchbruch gelangte, wonach das Evangelium die Gewalt, das Töten, mithin den Krieg überhaupt verurteilt. Dann allerdings, aber nur dann hat der Diener des neuen Gesetzes als solcher die Pflicht, die Thomas ihm auferlegt, nur dann mahnt das Beispiel Christi zu allgemeinster Gewaltlosigkeit, weil es zum Ausdrucke eines Willens wird, der in allem sich bewährende, durch nichts zu umgehende Duldung fordert. Es kann den wahren Eindruck dieser Erklärung nur verstärken, daß dabei jenes heimliche Empfinden gerade da zutage trat, wo es sich seinem Wesen nach am wenigsten verleugnen lassen konnte: da, wo sich Thomas an die Stelle des Klerikers versetzte, für den, seiner ganzen Stellung nach, ein Abweichen von strengster Folgsamkeit viel schwerer wiegen mußte als für andere, dem die gesteigerte Angst vor Falschheit und Ungehorsam gewiß nicht so leicht wie dem Laien über Unbequemes hinwegzukommen gestattete! Da ferner, wo ausgerechnet der Augenblick dem Aquinaten vor der Seele stand, in dem jede Untreue am eindringlichsten beschämen mußte, der der körperlichen Nähe des höchsten, zudem im erschütternden Gehorsam des Heilandes wurzelnden Mysteriums! In unserm Scholastiker lebte also verborgen, aber wirksam ein Gefühl, das die evangelische Lehre in entschiedenen Widerspruch zu seiner ganzen Kriegstheorie stellte.

Überdies vermögen wir für zwei Spezialfälle des Krieges bloßzulegen, wie er an seiner Ansicht gegen eine deutlich ins Bewußtsein strebende oder doch vermutlich darin vorhandene bessere Erkenntnis festhielt. Haben wir hier das Bestehen derart erfolgloser seelischer Hemmnisse nachgewiesen, so muß dies gewiß auch die Wahrscheinlichkeit ihres Vorliegens in der verwandten Frage des Krieges schlechthin nicht unerheblich steigern.

Er verbietet einmal, die Heiden gewaltsam zu bekehren, „quia credere voluntatis est“.[4] Was er damit meint, zeigt schon die bald folgende Erklärung, wenn die Christen auch die Heiden besiegten und gefangen hätten,

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. II, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 315, 1, ab „Respondeo“ Z. 1—19. [2] Ebd., Z. 19—21. Bei Paulus II. ad Tim. 2, 4.

[3] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. II, u. CXIV, Art. IV, Sed contra. Op. om. Bd. 8, S. 315 u. Bd. 9, S. 71.

[4] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. VIII, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 89, 1, ab „Respondeo“ Z. 3—5.

so würden sie es doch in deren freiem Ermessen lassen, ob sie glauben wollten.[1] Sie ist nur dann sinnvoll, wenn sie ein Unvermögen, hier mit Zwang etwas durchzusetzen, zum Ausdruck bringt. Noch deutlicher ist der Vordersatz: „Augustinus dicit quod cetera potest homo nolens, credere nonnisi volens. Sed voluntas cogi non potest.“[2] Niemand wird dies anders als dahin auslegen, daß mit Zwang in Glaubenssachen nichts erreicht werden könne, was der wirklichen Lage der Dinge, der vollkommenen, keinen materiellen Einwirkungen zugänglichen Innerlichkeit des Glaubens (im Sinne des Fürwahrhaltens) durchaus entspricht. Daß daraus auch den Ketzern gegenüber jene Unmöglichkeit, durch Gewalt zu siegen, folgen muß, ist unvermeidlich.

Allein dies scheint dem Aquinaten, dessen Antwort in bezug auf die Heiden dem Vordersatze doch entschieden willfährt, nicht behagt zu haben, denn er sagt in der Auseinandersetzung mit ihm: „Sicut vovere est voluntatis, reddere autem est necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis.“[3] Danach würde das „credere“ Augustins nur „accipere fidem“ bedeuten.

Was heißt nun aber: „accipere fidem est voluntatis?“ Daß der Glaube, als Gegensatz eines unter äußerer Verpflichtung stehenden Verhaltens, der eigenen Entscheidung des Individuums überlassen werden soll, weil es nie eine Bindung eingegangen ist, aus der man Forderungen auf seine Gesinnung herleiten dürfte. Allein dann müßte entweder „credere“ nur dieser Freiheit wegen nicht erzwungen werden können, ein völliger Unsinn also, an sich, und weil dann auch auf äußerliche Handlungen, zu denen nichts verpflichtet, Gewalt nicht wirken dürfte, was sich zum Überfluß mit den Worten: „cetera potest homo nolens“, kreuzte; oder es würde sich auch in dem Vordersatze (und den entsprechenden Stellen der Antwort) nur um ein moralisches Erlaubt- und Nichterlaubtsein (zu zwingen) handeln, und dem widersprächen der Wortlaut, der ausdrücklich von „Können“ redet, wie alle Möglichkeiten des Sinnes, die sich ergäben.[4]

---

[1] Ebd., Z. 10—12. [2] Ebd., 3. Praeterea. [3] Ebd., Ad 3, ab „Ad 3“ Z. 1—4.

[4] Es ist denkbar: 1. der Mensch kann nur glauben mit Willen, Wille darf aber nicht gezwungen werden: dann ist jedoch die Nötigung zum „fidem tenere“ ein Zwingen des Willens, der Fall ist also unmöglich. 2. Der Wille kann zwar nicht gezwungen werden, aber einen Glauben bekennen darf der Mensch nur freiwillig. Allein dann hätten wir das Undenkbare, daß jedes Verhalten außer dem Glauben ein versprochenes sein müßte, da der Mensch zum „übrigen“ ganz im allgemeinen gezwungen werden dürfte und Nichtversprochenes ja nicht erzwungen werden darf. Sehen wir aber davon ab, so darf man Unzähliges erzwingen, was weder versprochen, noch sittliche Forderung ist, ein unmögliches Bild, selbst wenn es nicht Thomas' offenbarer Meinung, daß das Nichtgelobte nicht mit Gewalt durchgesetzt werden darf, ins Gesicht schlüge. 3. Diese Bedenken bleiben, wenn es sich sowohl für das Erzwingen des Glaubens wie für das eines bestimmten Willens um ein Nichtdürfen handelt.

Thomas behandelt also zwei in ähnliche Worte gefaßte Sachverhältnisse, denen er jedoch selbst einen völlig verschiedenen Sinn beilegt, insofern als identisch, als er einen dritten Sachverhalt, der dem zweiten entgegensteht, damit auch als Gegensatz des ersten hinstellt. Können wir glauben, daß sich diese Täuschung in harmloser Weise gänzlich ohne sein Wissen vollzogen habe, daß es ihm gelungen sei, sich ohne jedes Unbehagen selbst zu betrügen? Das ist kaum denkbar. Dann hat er sich hier aber des drängenden Gefühls erwehren müssen, daß es um seine ganze These recht übel bestellt war.

Ähnliches vermuten wir, wo Thomas, obwohl die Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen, an sich selbst betrachtet, die Herrschaft der Ungläubigen über die Gläubigen nicht aufhebe, sich für die Beseitigung altbestehender heidnischer Herrschaften einsetzt, weil die Ungläubigen „merito suae infidelitatis“ es verdienen, die Gewalt über die Gläubigen zu verlieren[1] — das heißt mindestens: weil die Bestrafung, die im Entzuge der Herrschaft liegt, sie gerechterweise treffe. Nur zwei Quaestionen[2] später zeigt der Scholastiker eine fast vollkommen entgegengesetzte Meinung. Aus denselben praktischen Gründen wie zuvor den Heiden[3] soll hier den apostatischen Fürsten die Herrschaft über christliche Untertanen entzogen werden. Das sollen die Apostaten hier aber im Gegensatz zu den Heiden erdulden, denn es sei nicht Sache der Kirche, den Unglauben in denen zu bestrafen, die niemals den Glauben annahmen, nach jenem Apostelworte I. ad. Cor. V: „Was geht mich das Richten über die draußen an?“[4] Diese Ansicht ist gewiß nicht willkürlich vorgebracht, da Thomas ohne sie sehr wohl auskäme. Es ist ferner, zum Teil gerade deshalb, unwahrscheinlich, daß sie dem Aquinaten bei der Behandlung der Heidenfrage völlig fremd war, zumal die dort geäußerte Anschauung nicht ehrlich sein kann, da sie sonst bei der Behandlung der Apostatenfrage sich hätte geltend machen und einen Entscheid zugunsten der einen oder andern Auffassung herbeiführen müssen: Kurz, die Anzeichen fehlen nicht, daß die Erlaubnis des Heidenkriegs trotz einer jener im geheimen entgegengesetzten Überzeugung zustande kam.

Alle diese Widerstände ohne den Beistand unbedingt zwingender Argumente, wenn nicht gar mit Hilfe unsinniger zu besiegen, konnte gewiß nicht das Werk geringfügiger Kräfte sein. Unter diesen haben wir zunächst eine Reihe von Anschauungen zu erkennen, die ihrem Wesen nach die

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. X, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 92, l, ab oben Z. 4—11.

[2] Bzw. acht Artikel.

[3] Ebd., S. 91, ab „Respondeo“ Z. 4—10: Diese Gründe müssen, da die Verhältnisse in der Tat dieselben und andere Gründe nicht genannt sind, auch für die Frage der schon bestehenden heidnischen Herrschaften gelten.

[4] S. Th. II, 2 Qu. XII, Art. II, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 105, r, ab oben Z. 8—18.

Gutheißung des Krieges fordern und sich dabei als dem Aquinaten selbstverständlich erweisen.

Wenn dieser eine Meinung äußert, die er weder unmittelbar oder in nicht zu fernem Zusammenhang begründet, noch verweisend auf einen anderswo geführten Beweis zurückführt, so muß dahinter zunächst der Gedanke stehen, daß sie sich für den Leser von selbst verstehe, und darauf verließ sich Thomas aller Wahrscheinlichkeit nach nur dann, wenn er selbst nicht anders empfand. Freilich kann das zweierlei bedeuten. Eine Ansicht kann sich erst nach der Bekanntschaft mit dem Beweise gebildet haben, dieser jedoch einem fachlich geschulten Kreise — für den Thomas ja schrieb — so elementar, so allbekannt gewesen sein, daß eine Wiederholung darum sich erübrigt hätte. Wir haben dann zwar einen bestimmt vor Beginn der Reflexion über die Probleme des vorliegenden Abschnittes fertig gegebenen, jene beeinflussenden Faktor erkannt, doch freilich keinen voraussetzungslosen: ein einigermaßen befriedigendes Ergebnis nur dann, wenn die wirkende Anschauung und die bewirkte nicht so ähnlichen Gepräges sind, daß die eine beinahe nur eine Wiederholung oder besondere Form der andern darstellt und auf genau denselben inneren Voraussetzungen beruhen muß. Eine Ansicht kann aber auch als selbstverständlich behandelt werden, weil sie Vorurteil schlechthin war, weil sie also von jeher, auch ganz grundlos, für wahr gehalten wurde. Das kann auch der Fall sein, wenn eine Begründung irgend einmal, aus dem Bedürfnis nach vernunftmäßigem Verstehen auch unbezweifelter Welterscheinungen, geliefert wurde, vorausgesetzt, daß sie jeder Beziehung zu der Stelle, aus der die Selbstverständlichkeit hervorgehen soll, entbehrt. Ein derartiges, vor aller Reflexion vorhandenes Vorurteil muß natürlich neben andern Faktoren dem fraglichen Urteil als Ausgangsursache seine Richtung gewiesen haben.

Vor allem zeigt es sich, daß Thomas der Erlaubtheit des Krieges von allem Anfang an gewiß war, obwohl er sie untersucht, als wäre sie ihm problematisch gewesen.

Um die Anwendung der Kriegslist zu rechtfertigen, führt er aus, keinen Gedanken zu verheimlichen, das immer zu tun seien wir nicht gehalten, weil auch in der heiligen Lehre vieles zu verbergen sei, hauptsächlich den Ungläubigen, damit sie nicht darüber spotten, nach jenem Matth. VII: „Gebet das Heilige nicht den Hunden." Viel mehr sei daher das, was wir vorbereiten, um die Feinde anzugreifen, diesen zu verbergen![1] Das muß überraschen, denn einerseits handelt es sich hier um eine Schädigung des Gegners, anderseits braucht nichts Heiliges vor Entweihung geschützt zu werden, so daß der Geheimhaltung nicht weniger, sondern wesentlich

[1] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. III, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 316, r, ab „Alio modo" Z. 3—8.

mehr Bedenken entgegenstehen sollten. „Multo magis" können jene Dinge nur dann zu verstecken sein, wenn der Aquinate alle diese Umstände übersieht, um als einzigen Vergleichsmaßstab den Nutzen für den Hüter des Geheimnisses anzulegen. Er verrät also in einer Diskussion über die ethische Zulässigkeit eines einen bestimmten Zweck fördernden Verhaltens, daß ihm dessen Zweckdienlichkeit selber einen selbstverständlichen Grund zu seiner Berechtigung darstellte. War aber die Erlaubtheit eines Zweckmäßigen Vorurteil, so mußte der Zweck, der Krieg im vorliegenden Falle, ganz automatisch in dieses eingeschlossen sein.[1]

Nichts anderes geht aus dem unmittelbar folgenden Satze hervor: „Unde inter cetera documenta rei militaris hoc praecipue ponitur de occultandis consiliis ne ad hostes perveniant; ut patet in libro Stratagematum Frontini"[2], einem Hinweis also darauf, daß dies Geheimnis als ein vornehmliches Kriegsmittel, das heißt als etwas sehr Zweckmäßiges betrachtet werde. Wenn Thomas die Tatsache, daß etwas im Kriege zweckmäßig ist, in einer Untersuchung der ethischen Berechtigung dieses Zweckmäßigen als genügend gewichtig betrachtete, um überhaupt in der Begründung davon zu sprechen, so zeigt dies eindeutig, daß etwas in ihm jenes Zweckmäßige und damit den davon nicht zu trennenden Zweck selbst von vornherein für selbstverständlich zulässig hielt.

Da es einen allbekannten Beweis für eine Nebenfrage wie die der Erlaubtheit der Anwendung von List im Kriege nicht wohl geben konnte, so haben wir es hier zweifellos mit einem Vorurteil der eigentlichen Art zu tun. Wir brauchen nicht zu betonen, daß es nur für gerechte Kriege gelten konnte. Im übrigen wissen wir bestimmt, daß es sich auf den Kampf gegen außerstaatliche Feinde bezog, weil es in diesem Zusammenhange zutage tritt. Ob es auch den Krieg gegen Rebellen und Tyrannen, gegen Heiden und Ketzer in sich begriff, läßt sich nicht unmittelbar feststellen.

Ein wichtiges Vorurteil müssen wir ferner in der Anschauung erkennen, daß der Böse auch durch menschliche, wofern nur ordnungsmäßige Gewalt unbedingt und stets mit Recht seine Strafe empfange. Thomas selbst bezeichnet dies geradezu als selbstverständlich, wenn er erklärt, es sei nämlich offenbar, daß, wenn jemand Rache nach der geschuldeten Ordnung der Gerechtigkeit erstrebe, dies tugendhaft sei.[3] Dabei wird

---

[1] Da Thomas natürlich nicht das Zweckmäßige, zu einem erlaubten Ziele, an sich a priori für zulässig halten konnte, sondern nur ein bestimmtes Zweckmäßiges, kann die Selbstverständlichkeit der Befugnis, Hinterlist anzuwenden, nicht etwa erst nach der eben geführten Erörterung der Kriegserlaubnis Dasein gewonnen haben.

[2] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. III, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 316, r, ab „Alio modo" Z. 9—12. In: Iuli Frontini Strategematon Lib. I, Cap. I, ganz.

[3] Quaest. disp. De Malo, Qu. XII, Art. I. Op. om. Bd. 8, S. 362, ab „Resp." Z. 19—21.

nicht etwa auf eine frühere Stelle verwiesen, noch findet sich eine Begründung irgendwo in der Nähe; nur ist kurz zuvor die Erlaubtheit, ja, Notwendigkeit der Strafe schon einmal vorausgesetzt, in einem Chrysosthomuszitat über Matth. V, 22: „Wer ohne Grund zürne, werde Angeklagter sein; wer aber mit Grund zürne, werde es nicht sein. Denn wenn der Zorn nicht wäre, so würden weder die Lehre etwas ausrichten, noch die Gerichtsurteile vollstreckt, noch die Verbrechen unterdrückt werden."[1] Allerdings, es ist ein Kirchenvater, der die Voraussetzung macht. Allein Thomas pflegt in der Regel nichts auf Grund der Tatsache, daß ein Vater etwas sagt, zu entscheiden, er hätte wahrscheinlich schon dem Zitate Gründe beigefügt, hätte sich ihm dessen Wahrheit nicht einzig aus der Sache heraus von selbst verstanden, jedenfalls aber hätte er sich nie Chrysosthomus' unbetonter Annahme wegen und sogar ohne sich auf sie zu beziehen zu seinem „Manifestum est . . ." verleiten lassen.

Weiter sehen wir in dem Argumente für die Tötung der Ketzer, es wiege nämlich viel schwerer, den Glauben zu zersetzen, durch den die Seele lebe, als Geld zu fälschen, durch das das zeitliche Leben erleichtert werde[2], und die Fälscher werden doch getötet, die Berechtigung dieses Verfahrens stillschweigend vorausgesetzt.[3]

Auch die Bedingung für die Zulässigkeit des Krieges, daß die, die angegriffen werden, wegen irgendeiner Schuld den Angriff verdienen[4], läßt die auch in der Folge nicht verteidigte Auffassung, daß der Schuldige Strafe verdiene und — selbst als Nichtuntertan! — empfangen solle, als selbstverständlich erkennen. Daß Augustin, wie der Fortgang — weshalb Augustin sage, die gerechten Kriege pflegen dahin definiert zu werden, daß sie Ungerechtigkeiten rächen usw.[5] — lehrt, dieselbe Voraussetzung macht, ist wiederum unwesentlich: denn die Verknüpfung mit „Unde . . ." läßt dem Leser die Ansicht des Vaters nur als die Folge einer an sich bereits feststehenden, also nicht auf Augustin beruhenden Wahrheit erscheinen.

Endlich ist die Meinung, die Kirche dürfe heidnische Herrschaften

[1] Ebd., Sed contra.

[2] S. Th. II, 2 Qu. XI, Art. III, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 100, l, ab „Respondeo" Z. 7—14.

[3] Thomas scheint dabei an die Strafwürdigkeit des Fälschers zu denken, nicht an die Notwendigkeit des Schutzes der Gesellschaft vor ihm, da es sich ihm wohl auch beim Ketzer hier nicht um die Sünde der Ansteckung, sondern um die der Ketzerei an sich handelt. Jedenfalls ist derselbe Vergleich Comm. in IV lib. sent. Lib. IV, Dist. XIII, Qu. II, Art. III, Sol. Op. om. Bd. 7, S. 679, l, ab oben Z. 5—10, so zu verstehen: „Sed iudicio saeculari possunt licite occidi . . ., etsi alios non corrumpant, quia . . . fidem falsam observant; unde magis possunt puniri isti quam . . . illi qui falsam monetam cudunt".

[4] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 312, r, ab „Secundo" Z. 1—3. [5] Ebd., Z. 3—8.

über christliche Untertanen aufheben, „quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles ..."[1], beachtenswert. Auch hier gibt die Sünde der Heiden wenn nicht Anlaß zur Bestrafung, so doch mindestens das Recht zu einer wie Strafe wirkenden Handlungsweise, ohne daß dies irgendwie begründet wäre. Selbst wenn Thomas nicht zu innerst davon durchdrungen war, daß die alleinige Sünde des Unglaubens ein Nichtvorgesetzte zu strafendem Tun ermächtigendes Moment darstellte, so konnte er das Argument doch keinesfalls vorbringen, wenn nicht die Überzeugung, daß die Bestrafung des Bösen grundsätzlich richtig war, als feste Selbstverständlichkeit in ihm ruhte.

Daß diese hier auf einem allverbreiteten Beweise fußte, ist freilich nicht völlig ausgeschlossen: Die Ausführungen im dreizehnten Kapitel des Römerbriefes durfte der Scholastiker vielleicht als jedem Kleriker vertraut betrachten. Indessen müssen wir bedenken, daß die Befugnis der Obrigkeit zu gerechtem Strafen gewiß die Zustimmung auch aller derjenigen besaß, deren Ausgangspunkt bestimmt kein Beweis war: ist uns doch auch aus den Laienschichten jener Jahrhunderte kaum etwas von Tadel an der Vergeltung erwiesenen Unrechts bekannt. Wohnte also in der Masse ein Gefühl, daß die Bestrafung des Bösen grundsätzlich und daher nach Möglichkeit jedes, auch des landesfremden Bösen guthieß[2], so mußte es auch der Geistliche von vornherein als reines Vorurteil besitzen, und es ist viel eher anzunehmen, daß dieses die bedingungslose Hinnahme der Auslegung der Römerbriefstelle veranlaßt hat, als daß es einmal gänzlich aufgegeben und erst durch das gar nicht zwingende, außerdem auf die Bestrafung von Untertanen beschränkte Apostelwort wiederbelebt worden wäre. Wenn wir hier sehen, daß sich die Selbstverständlichkeit des Standpunktes nicht verloren hat, so dürfen wir sie höchst wahrscheinlich in ununterbrochener Linie auf die vor jeder Reflexion gegebene zurückführen.

Daß das Vorurteil auf die Verteidigung gegen Landesfremde wie auf die Bestrafung verbrecherischer, mithin rebellischer Untertanen sich erstreckte, geht schon aus der dritten und aus den ersten beiden Stellen hervor, aus denen wir es abgeleitet haben. Auch der Tyrann ist zweifellos ein Böser[3], der seine Strafe verdient, wobei nur fraglich sein kann, ob

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. X. Op. om. Bd. 8, S. 92, l, ab oben Z. 9—11.

[2] Selbst der Widerstand der Katharer und Waldenser gegen Krieg und Todesstrafe richtete sich ja nicht gegen die Strafe an sich, sondern lediglich gegen den Akt des Tötens. Immerhin waren hier dem Vorurteil natürlich gewisse Grenzen gesetzt.

[3] De regno, Lib. I, Cap. VI. Opusc. om. Bd. 1, S. 324, ab „Videtur" Z. 1: „. . . tyrannorum saevitiam . . ."; S. 325, ab oben Z. 8: „. . . cor tyranni crudele . . ." S. Th. II, 2 Qu. XLII, Art. II, Ad 3. Op. om. Bd. 8, S. 321, r, ab „Ad 3" Z. 10: „. . . tyrannus seditiosus est . . ." S. Th. II, 2 Qu. CVIII, Art. I, Ad 5. Op. om. Bd. 9, S. 411, r, ab „Et eadem" Z. 4: „. . . peccatum principis . . .".

diese ihn um sein an sich gutes Recht auf die Herrschaft bringen darf. Heiden, die ihre Gewalt über Christen erweitern, begehen in der Regel schon die Sünde unrechtmäßiger Eroberung. Bei den Ungläubigen, die seit langem über Christen regieren oder die an ihren Religionsgebräuchen festhalten, vielleicht auch bei den Ketzern ist es freilich wohl angebracht, mit einiger Vorsicht zu urteilen. Sicherlich sind sie in keines Rechtgläubigen Augen sündenfrei. Ob aber Thomas die unwissenden Heiden, wenn sie die Christen nicht gerade verfolgten, für wirklich strafbar[1], die immerhin christlichen Ketzer für genugsam sündig gehalten hätte, hätten ihn nicht bestimmte, mit zur Kriegsbejahung hinführende seelische Gegebenheiten[2] dazu vermocht, ist recht ungewiß, und es fragt sich zum mindesten, ob die grundsätzliche Straferlaubtheit hier die Bejahung des Krieges auch selbständig hätte fordern können.

Ein Gegenstück zu dem eben besprochenen Vorurteil bildet die weitere Voraussetzung, der Mensch besitze mindestens als Glied der Gemeinschaft unbedingten Anspruch auf nötigenfalls gewaltsamen Schutz seiner gerechten Anliegen.

Dem Geliebten dürfe man Übles zufügen, lehrt Thomas einmal, unter anderm soweit das zeitliche Gedeihen einiger Leute irgendeinem Volke zum Schaden gereiche oder auch der ganzen Kirche.[3] Zwar läßt ein anschließendes Gregorzitat[4] die gleiche Ansicht erkennen; allein wiederum schließt die Anknüpfungsform — „unde dicit Gregorius" — eine begründende, Selbstverständlichkeit zerstörende Rolle aus. Für die Erklärung, diejenigen, die das Gemeinwohl verteidigen, indem sie den Aufrührern widerstehn, seien nicht aufrührerisch zu nennen[5], ist keine andere Rechtfertigung zu finden als die, die im Schutze des Gemeinwohles selber liegt. Nicht anders steht es, wenn die gegen die Zulässigkeit des Krieges erhobenen Einwände: „Non resistere malo", „Non vos defendentes", nachdem sie als Mahnungen zu ständiger Herzensbereitschaft charakterisiert sind, durch die nackte Behauptung, zuweilen sei anders zu handeln wegen des Gemeinwohles[6], entkräftet werden, wenn es von den Heiden heißt, sie seien trotzdem von den Gläubigen zu bekriegen, damit sie den Glauben nicht beeinträchtigen[7], oder wenn das Gebot, neue heidnische

---

[1] Siehe S. 59.

[2] Das Bedürfnis, der Kirche recht zu geben, und das entsprechende Vorurteil. Siehe S. 65ff., 72, 73.

[3] Quaest. disp. De Caritate, Art. VIII, Ad 10. Op. om. Bd. 8, S. 598, ab „Ad 10" Z. 8—10, 11—13. [4] Ebd., Z. 13—19.

[5] D. h. soviel wie: sie tun recht. S. Th. II, 2 Qu. XLII, Art. II, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 321, r, ab oben Z. 7—8.

[6] S. Th. II, 2 Qu. XL, 2. Praeterea, Ad 2. Op. om. Bd. 8, S. 313, l, zumal ab „Ad 2" Z. 6—7.

[7] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. VIII, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 89, l, ab „Respondeo" Z. 5—6.

Eroberungen zu verhindern, auf die Überlegung, es gehe dies über in Ärgernis und Gefahr für den Glauben[1], gegründet wird. In allen diesen Fällen erweist sich die Vorstellung, die Wahrung gerechter Anliegen auch mit Gewalt sei gestattet, als ganz selbstverständlich und keiner Ableitung bedürftig.

Sollte der Scholastiker bei jedem Kleriker die Kenntnis etwa eines Gedankenganges vorausgesetzt haben, wonach der Zweck der Strafe unter anderm in der Verteidigung der Unschuldigen lag, die Bestrafung aber nach Röm. 13 gestattet war, so würden doch ähnlich liegende Gründe wie bei der Straferlaubtheit — die Seltenheit gegensätzlicher Meinungsäußerungen in der ganzen Zeit — es wahrscheinlich machen, daß es sich dennoch um ein beweislos besessenes Vorurteil handelt.

Daß es zum Kampfe gegen Aufrührer, auswärtige Feinde und christliches Gebiet erobernde Heiden antrieb, lehren die vorgeführten Beispiele. Auch die Erhebung gegen den Tyrannen, der ja in jedem Falle ein Rechtsverletzer sein muß, mußte es rechtfertigen. Ob der Aquinate die Vertilgung der Ketzer ohne Vermittlung anderer seine Einstellung zum Kriege bestimmender Bedingungen[2] vorbehaltlos als eine Schonung gerechter Interessen angesehen hätte, wage ich nicht zu entscheiden. Für den Krieg gegen längst herrschende Ungläubige, die ihre christlichen Untertanen ja durchaus nicht notwendig behelligten, ist wohl noch größere Vorsicht geboten. Wahrscheinlich ganz frei von der Einwirkung unsres Vorurteils ist der Entscheid über die Verfolgung der Heiden, die von ihren religiösen Gebräuchen nicht lassen wollen.[3]

Nach welcher Richtung die drei bisher bloßgelegten Anschauungen nicht nur die unmittelbare Antwort auf die Frage nach der Erlaubtheit des Waffenkampfes, sondern auch Thomas' Auslegung der maßgebenden Bibelstellen beeinflussen mußten, ist wohl offensichtlich. Wenn diese von vornherein die Zulässigkeit des Krieges, der Strafe, der Gewaltverteidigung nicht antasten durften, dann freilich werden des Scholastikers Lösungen ohne weiteres verständlich.

Zu den drei gefundenen Voraussetzungen tritt schließlich die vierte, daß jedes dauernde Verhalten der Kirche ausnahmslos als richtig zu gelten habe, hinzu. Es sei zu sagen, daß die größte Autorität die Gewohnheit der Kirche besitze, der immer in allem nachzueifern sei, sagt der

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. X, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 91, r, ab „Respondeo" Z. 4—5.

[2] Das Bedürfnis, der Kirche überall recht zu geben, und das entsprechende Vorurteil. Siehe S. 65ff., 72, 73.

[3] Siehe S. 23—24. Der Heide, der das staatliche Verbot bricht, verletzt dadurch natürlich das Gemeinwohl. Bei der Erörterung, ob das Verbot überhaupt zu erlassen sei, kann dies Moment jedoch keine Rolle spielen.

Aquinate[1] einmal ausdrücklich ohne jede Begründung des Relativsatzes, während der Hauptsatz in der Überlegung, weil auch die Lehre der katholischen Doktoren selbst ihre Autorität von der Kirche besitze, einen Unterbau erhält, in dem letzten Endes nur die Tatsache der allgemeinen Verbreitung des kirchlichen Ansehens in der geschilderten Intensität tragend wirkt.

Wir können die Selbstverständlichkeit von Thomas' Ausspruch nicht wohl von einem allbekannten eigentlichen Dogma über die Unfehlbarkeit der Kirche in all ihrem Tun und Lassen[2] herleiten, da es ein derartiges Dogma nicht gab. Wohl aber ist denkbar, daß ihr das Wissen um den Gemeinbesitz gewisser Gedankengänge zugrunde liegt, deren logische Weiterverfolgung so leicht zu einem Unfehlbarkeitsglauben führen konnte, daß es durchaus verständlich wäre, wenn jemand diesen Schluß als einen stillschweigend von allen Klerikern genehmigten behandelte. Oder lag es nicht nahe, eine von Christus selbst gestiftete, zu seiner Stellvertreterin auf Erden gemachte Anstalt, in der sich eine von ihm empfangene Machtfülle von den Aposteln auf die Bischöfe, von Petrus auf die Päpste weitervererbte, als von andauerndem menschlichem Fehlen frei zu betrachten?

Anderseits läßt sich zwar hier nicht mit gleicher Gewißheit wie für die Überzeugung, daß Strafe berechtigt sei, feststellen, daß der Scholastiker seine Anschauung vor allem Durchdenken jener mittelbaren Gründe besessen habe: Daß sie keine schlechthin allgemeine war, lehrt schon der damalige Umfang offen und geheim herrschender Ketzerei, und es ist schwer zu beurteilen, wieweit nicht auch in katholischen Schichten der Abstand und damit der kritische Blick gegenüber der Kirche stark genug war, um dieser trotz voller Würdigung ihrer religiösen Bedeutung doch flüchtige und sogar ständige menschliche Schwächen zutrauen zu lassen. Allein die Versuchung mußte doch allenthalben recht groß sein, eine Körperschaft, die die heiligsten Werte vermittelte, den vollkommensten Lebenswandel predigte, selber in ihrem Gebaren für heilig und vollkommen zu halten, und es ist mehr als fraglich, ob ein von frühester Jugend an in geistlicher Luft aufgewachsener junger Mann, der mit zäher Ausdauer den hartnäckigen Widerstand seiner Familie gegen seinen Eintritt in den strengen, päpstlich gesinnten Dominikanerorden überwand[3], gerade zu denen gehörte, die der Versuchung nicht erlagen. Es ist also durchaus nicht unwahrscheinlich, daß hier ein früh besessenes Vorurteil des

---

[1] Quaest. Quodlib. II, Qu. IV, Art. VII, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 478, I.

[2] Also nicht nur ihrer Lehrtätigkeit in Glaubenssachen!

[3] Vgl. darüber Grabmann, Th. v. A. S. 1—2. Endres, Th. v. A., S. 18—21, I, Abschnitt „Nun". Werner, Der hl. Thomas v. A., 1. Bd. S. 1—10, 26—32, sehr unkritisch! Bernardus Guidonis, Vita S. Th. A; Mombritius, Sanctuarium, S. 566, Z. 16 bis S. 569, Z. 19.

Aquinaten, das freilich später durch gewisse Gedankengänge unterbaut wurde, sich geltend macht. Sollte indessen die Anschauung nur auf Grund derartiger Gedankengänge zur Überzeugung geworden sein, so müßten deren Voraussetzungen von den gesuchten der Kriegsbejahung doch so verschieden sein, daß wir dennoch von einer besonderen, die Kriegserlaubnis von Anfang an mit bestimmenden geistigen Bedingung sprechen dürften.

Sie muß für den Aquinaten in erster Linie bei der Behandlung der Religionskriege im Vordergrund gestanden haben, denn überall rührt er dabei irgendwie an die kirchliche Handlungsweise, wie es übrigens angesichts der führenden Rolle, die der Kirche sowohl in den Kreuzzügen nach dem Orient wie in den eben erst, zu Beginn des 13. Jahrhunderts, von ihr mächtig gelehrten und großgezogenen Ketzerkriegen[1] zukam, kaum anders zu erwarten ist. In keiner Weise erlaube es die Kirche, sagt er, daß die Ungläubigen eine Herrschaft über die Gläubigen erwerben.[2] Über die Aufhebung rechtmäßiger heidnischer Herrschaften über Christen weiß er, die Kirche tue dies zuweilen, zuweilen nicht.[3] Auch bei der Verwerfung der Toleranz gegen heidnische Zeremonien denkt er an das Verhalten der Kirche, wie der Satz: zuweilen habe die Kirche die Religionsgebräuche der Heiden geduldet, wenn die Menge der Ungläubigen groß gewesen sei[4], lehrt. Erst recht aber steht es ihm für die Ketzer vor Augen. So heile die katholische Kirche, wenn sie durch die Vernichtung Weniger die übrigen sammle, den Schmerz des mütterlichen Herzens durch die Befreiung so vieler Völker[5], zitiert er darüber Augustin; etwas später lesen wir, die Kirche sorge für das Heil der andern, indem sie den Ketzer aus der Kirche stoße, und darüber hinaus überlasse sie ihn dem weltlichen Gerichte, ihn aus der Welt zu vertilgen[6]; und auch das Verfahren gegen die nach Rückfall reuigen Ketzer wird als das kirchlich geübte vorgeführt.[7] Nicht anders steht es mit der Behandlung der Schismatiker.[8]

Bei der Besprechung des Krieges im allgemeinen läßt Thomas sein Wissen um das kirchliche Beispiel nicht so oft erkennen. Nur einmal, in dem einem Abschnitte, ob Kriegführen immer Sünde sei, folgenden Ar-

---

[1] Vgl. hierüber Pissard, La guerre sainte en pays chrétien. Kap. II, III, IV, V, 2. Vgl. auch bereits das Decret. Grat. Secunda pars, Causa 23, Qu. III, 3, 4; IV, 38, 40, 48. V, 43. 44, 47, 48. VI, 1, 3. VII.

[2] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. X, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 91, r, ab „Respondeo" Z. 13—14. [3] Ebd., S. 92, l, ab oben Z. 12—13.

[4] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. XI, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 93, r, ab oben Z. 18—19.

[5] S. Th. II, 2, Qu. X, Art. VIII, Ad 4. Op. om. Bd. 8, S. 89, ab „Ad 4" Z. 6—8.

[6] S. Th. II, 2 Qu. XI, Art. III, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 100, r, ab oben Z. 4—8.

[7] Siehe S. 26, 27.

[8] S. Th. II, 2 Qu. XXXIX, Art. IV, Ad 3. Op. om. Bd. 8, S. 311, r, ab „Ad 3" Z. 6—8.

tikel meint er, es sei den Bischöfen und Klerikern erlaubt, andre zum Unternehmen von Kriegen zu veranlassen. Es werde nämlich XXIII, Qu. VIII gesagt, daß Karl auf die Mahnung und die Bitten Hadrians, des Bischofs der Stadt Rom, den Krieg gegen die Langobarden begonnen habe.[1] Es konnte ihm jedoch unmöglich fremd sein, daß die Kirchenfürsten nirgends und niemals sich scheuten, Aufstände in ihren weltlichen Herrschaftsbezirken niederzuschlagen, daß sie alle, vorab auch die Päpste, auch ganz unreligiöse, einzig weltlichem Machtanspruche dienende Kriege — man denke an die Kämpfe gegen die Normannen, die Kaiser — führten oder führen ließen, daß sie sogar revolutionäre Bewegungen gegen ihre Feinde förderten[2], wie beispielsweise die Pataria, die Unternehmung Rudolfs von Rheinfelden.[3] Daß die Kirche den Krieg niemals grundsätzlich verurteilt hatte, was allein schon eine Billigung darstellte[4], daß er vielmehr von führenden Theologen und Kanonikern oft bejaht worden[5], insbesondere aber die von der Frage handelnden Teile des Decretum Gratiani[6], deren besonderer Einfluß auf die Quaestio „De Bello" der theologischen Summe feststeht[7], nie auf Widerspruch gestoßen waren, war von gewiß nicht geringerer Wichtigkeit.

Fragen wir noch, wie der Einfluß der Kirchenväter, die dem Aquinaten, voran Augustin, hauptsächlich als Zeugen für die Erlaubtheit des Krieges im allgemeinen und für die Auslegung der störenden Bibelstellen[8], aber

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. II, 3. Praeterea. Op. om. Bd. 8, S. 315, l, ab „3. Praeterea" Z. 6—11. In Decretum Gratiani C. XXIII, Qu. VIII, Can. „Hortatu".

[2] Vgl. über dies alles Pissard, Op. cit. Kap. I, 2; V, 1.

[3] Nur Revolutionen, die ohne Zustimmung einer dem „Tyrannen" übergeordneten Instanz sich ereigneten, sind hier auszunehmen, da die Kirche, wo sie guthieß, dies gewiß im Gefühle tat, selbst jene höhere Instanz zu sein.

[4] Vgl. Ortolan, Art. „Guerre" in Dictionnaire de Théologie Catholique Paris 1920, Bd. 6, S. 1916 (unten) bis 1919. Vanderpol, L. d. sc. d. droit de guerre, 2ième partie, 2ième section, Chap. III et IV.

[5] Vanderpol, L. d. sc. d. droit de guerre, 2ième partie, 3ième section, Chap. I et II.

[6] Decr. Gr. Secunda pars, Causa XXIII, Qu. I, II; III 5, 7; V 9, 13; VIII 7, 9, 10, 15, 17, 18.

[7] Eingehender Nachweis bei Vanderpol, L. d. sc. d. droit de guerre, 2ième partie, 3ième section, Kap. III. Vgl. 3ième partie, 1ére section. Vgl. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Th. v. A., S. 178.

[8] Vgl. die direkt oder indirekt bedeutsamen Augustinzitate: S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Sed contra. Op. om. Bd. 8, S. 312, l. Ebd., Resp. S. 312, r. Ebd., Secundo. Ebd., Tertio („Apud veros..."). Ebd. („Nocendi..."). Ebd., Ad 1. Ebd., Ad 2, S. 313, l. Ebd., Ad 3, S. 313, r. Ebd., Art. III, 2. Praeterea, S. 316, l. Ebd., Sed contra. S. Th. II, 2 Qu. CXXXVI, Art. IV, Ad 3. Op. om. Bd. 10, S. 104, r. S. Th. II, 2 Qu. CLXXXVIII, Art. III, Sed contra. Op. om. Bd. 10, S. 524, l; die Ambrosiuszitate S. Th. II, 2 Qu. XL, Art. III, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 316, r. S. Th. II, 2 Qu. CLXXXVIII, Art. III, Ad 1. Op. om. Bd. 10, S. 524, r; das

auch als Befürworter der Ketzervertilgung[1] sehr gegenwärtig waren, in diesem Zusammenhange zu beurteilen sei, so ist zunächst klar, daß es mit zur „Gewohnheit" der Kirche und aller Theologen gehörte, die Meinung ihrer Patres im großen ganzen als die wahre zu betrachten, ja, daß durch die Approbation diese Wahrheit geradezu zur Lehre geworden war. Ohne Zweifel mußten also patristische Thesen auch unbesehenen Inhalts ein bedeutendes Ansehen im Denken des Scholastikers behaupten. Anderseits besaßen sie aber für Thomas nicht schlechthin bindende Kraft.[2] Es sei mehr zu gehorchen der Gewohnheit der Kirche als der Autorität Augustins oder Hieronymus' oder jedes beliebigen Doktors[3], sagt er einmal, gibt also eindeutig zu erkennen, daß ihm die Autorität der Väter weder der der Kirche gleichwertig, noch an sich unfehlbar erschien. Wir sehen auch kurz zuvor einen Kirchenvater — Chrysosthomus — eines Irrtums überwiesen[4], und wenig später berichtet der Scholastiker, auch in den Dingen, die zum Glauben gehören, zeige es sich zuweilen, daß die heiligen Doktoren verschiedener Meinung seien, was er vor dem Vorwurfe der Ketzerei nur durch die Bemerkung, daß es sich entweder um nicht sehr wesentliche oder um von der Kirche damals noch nicht entschiedene Dinge handelte, rettet.[5] Wir müssen uns also hüten, das mit dem Vorurteil

---

Isidorzitat ebd., 4. Praeterea, S. 524, 1. Über Augustins Einstellung zum Kriege — dargelegt vornehmlich Epistola CXXXVIII ad Marcellinum, Cap. II, Migne, Bd. 33, S. 528—532. Ep. CLXXXIX ad Bonifacium, 4—6. Migne, Bd. 33, S. 855—856. Quaest. in Heptateuchum libri septem, Lib. VI, X. Migne, Bd. 34, S. 780—781. Contra Faustum Manich. Lib. XXII, Cap. LXXIV—LXXIX, Migne, Bd. 42, S. 447—453. Vgl. P. Monceaux, Saint Augustin et la guerre (in L'Église et la guerre, Paris 1913). Ambrosius berührt die Kriegsfrage kurz in De officiis ministrorum, Lib. I, Cap. XXVII, Nr. 129. Migne, Bd. 16, S. 66. Ebd., Cap. XXIX, Nr. 139—141; S. 68—70. Ebd., Cap. XXXV, Nr. 175—177; S. 80 bis 81. Über die Behandlung der Ketzer schreibt Augustin Epistola XCIII, Cap. V, 16—18. Migne, Bd. 33, S. 329—330. Epistola CLXXXV ad Bonifacium. Migne, Bd. 33, S. 792ff. Über die Einstellung der Kirchenväter zum Kriege vgl. Ortolan, Art. „Guerre", IV. Dict. de Théol. Cath. Bd. 6, S. 1912—1915. Eine Theorie des Widerstandsrechtes gegen den Tyrannen ist bei den Vätern wohl nicht zu finden. Vgl. über Augustin: Troeltsch, Aug., Die christliche Antike und das Mittelalter, S. 164, Anm. Vgl. auch Carlyle, A Hist. of Med. Pol. Theory . . ., I, Chapter XIII.

[1] Vgl. für Augustin S. Th. II, 2 Qu. X, Art. VIII, Ad 1. Op. om. Bd. 8, S. 89, r, zwei Stellen. Ebd., Ad 3. Ebd., Ad 4. Für Hieronymus S. Th. II, 2 Qu. XI, Art. III, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 100, r.

[2] Vgl. darüber auch Baeumker, Die europ. Philos. des Mittelalters, S. 290, Abschnitt „Übrigens" . . . Grabmann, Th. v. A., S. 39—40.

[3] Quaest. Quodlib. II, Qu. IV, Art. VII, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 478, l.

[4] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. VIII, „Ad 8" u. „Ad 1", ganz. Op. om. Bd. 8, S. 88, 89.

[5] S. Th. II, 2 Qu. XI, Art. II, 3. Praeterea und Ad 3. Op. om. Bd. 8, S. 98, l, 99, r, Z. 1ff.

der kirchlichen Unfehlbarkeit allein gegebene Gewicht der Vätersentenzen zu überschätzen.

Noch viel unwichtiger dürfte jedoch hier die hohe Achtung gewesen sein, die das Mittelalter und Thomas im besondern vor den Ansichten des Aristoteles grundsätzlich besaßen. Die Kriegslehre des Stagiriten, aus spärlichen Stellen seiner „Politik" erkennbar, steht in der Hauptsache der scholastischen recht nahe: Wenn er die Berechtigung, weil Staatsnotwendigkeit des Waffenkampfes nicht nur häufig voraussetzt, sondern auch ausspricht[1], so verwirft er doch den ungerechten, räuberischen Krieg aufs eindeutigste[2], und es ist dies ja insofern nicht ohne Bedeutung, als er Thomas so zu keinerlei Zweifel an seinen Anschauungen verleitete. Daß der Scholastiker, wenn er sich mit dem Kriege beschäftigte, besonders an den Griechen gedacht, daß diesem hier ein bedeutender positiver Einfluß zugestanden hätte, ist dagegen nicht anzunehmen. Nicht ein einziges Mal wird Aristoteles über das Problem, worüber die Väter so reichlich sprechen dürfen, zitiert oder erwähnt; der Stil etwa der Quaestio „De Bello", der Quaestio CLXXXVIII erinnert in nichts an die Formulierungen des lateinischen Aristoteles; und wenn dieser lehrt, man dürfe kämpfen, „....ut primo ipsi non serviant aliis, deinde ut zelent praesidatum gratia utilitatis subditorum, sed non gratia despotiae omnium, tertio autem despotizare dignis servire"[3], so sind die beiden letzten Ziele — nach Herrschaft zu streben, wenn auch um des Nutzens der Untertanen willen, und die zu dienen Würdigen zu unterjochen — bei dem Aquinaten auch inhaltlich nirgends zu finden.

An der Wirksamkeit aller dieser Vorurteile (innerhalb der gezogenen Grenzen) könnte kein Zweifel sein, auch wenn ein Teil von ihnen kräftig genug gewesen wäre, sich ohne die andern durchzusetzen: sie waren nun einmal fest gegebene Erkenntnisse, deren keine beim Fällen neuer Urteile ohne Widerspruch um ihre Forderungen gebracht werden konnte.

Erinnern wir uns, welche Hindernisse wir der Lehre des Aquinaten entgegenstehen fanden, so muß es uns freilich überaus fragwürdig werden, ob selbst die vereinigten Vorurteile allein imstande gewesen wären, sie zu überwinden: denn einfache Ansichten, hinter denen gar nichts steht, beginnt man genau zu untersuchen und nötigenfalls zu berichtigen, sobald sie auf ernsthafte Schwierigkeiten stoßen. Wir können also nicht umhin, nach Momenten zu suchen, die gewiß zu der ersten Gruppe der unsre Theorie ermöglichenden Bedingungen verstärkend hinzutreten mußten.

---

[1] Z. B. Pol. Lib. II, S. 87, Z. 5. S. 88, Z. 5. Lib. VI (IV), S. 388, Z. 10. S. 389, Z. 3. Lib. IV (VII), S. 274, Z. 5—7.

[2] Indirekt Lib. I, S. 23, Z. 4—6. Lib. IV (VII), S. 249, Z. 8 bis S 250, Z. 9. Lib. IV (VII), S. 309, Z. 14 („neque . . .") bis S. 310, Z. 8.

[3] Lib. IV (VII), S. 310, Z. 15—18.

Dabei können wir zunächst behaupten, daß Thomas bei jeder Vorstellung eines geschehenen Unrechts das Verlangen, es zu rächen, besessen hat, als ein allen Menschen eigenes Grundbedürfnis, das sich überall geltend macht, wo jemand durch menschliches Werk wirklich oder in der Einbildung geschädigt wurde. Allerdings kann es auch ausbleiben: nämlich dann, wenn die Überzeugung von der persönlichen Unschuld des Täters, vor allem dank einer Einsicht in die zwangsläufige Entwicklung seiner Seele, so stark sich aufdrängt, daß die Gefühle des Schadenstifters die des Geschädigten im Nachempfindenden vollständig verdrängen, das Mitleid mit dem Verbrecher also das mit dem Opfer wesentlich überwiegt: bei wirklicher Betroffenheit ein sehr seltener Fall, weil es natürlich schwer ist, die eigene Lage zu vergessen, bei bloß vorgestellter jedoch eine recht offene Möglichkeit. Daß sie bei Thomas bestanden hätte, müssen wir aber verneinen: dem Anhänger der Willensfreiheit, dem der „Mensch seiner Handlungen Herr“ ist[1], ist jenes Maß von Einfühlung in den Bösen meist versagt, der, dem die Zulässigkeit der Strafe selbstverständlich ist, wird kaum mit dem Verbrecher sympathisieren. Auch ist der Satz, es sei zum Kriegführen ein gerechter Grund erforderlich, so natürlich, daß die, die angegriffen werden, wegen irgendeiner Schuld den Angriff verdienen[2], aufschlußreich: spricht doch von Strafe verdienen nur, wer sie als wünschenswert, nicht als vorab schmerzlich empfindet, von Schuld bei Voraussetzung freien Willens, wer etwas Strafwürdiges damit zu bezeichnen wünscht.

Es ist im übrigen klar, daß ein Rachebedürfnis, das sich immer und notwendig an der bloßen Vorstellung allgemein gedachter Unrechtsfälle, wie sie den Theoretiker beschäftigten, entzünden mußte, nichts zu tun hatte mit seinen für seine wirkliche Existenz bedeutsamen Interessen. Ein Entscheid über jene Fälle hätte ja auch die Erfüllung etwaiger wirklicher Strafwünsche des Scholastikers praktisch nicht im mindesten berührt. Denkbar ist nur, daß es ihm gelegentlich widerstand, ein Urteil zu fällen, das ihn, wollte er ehrlich sein, zur innerlichen Aufgabe[3] eben aktueller wirklicher Racheansprüche zwang; allein von einer andauernden derartigen Einwirkung des außerwissenschaftlichen Lebens zu sprechen haben wir keinen Anlaß.

Nicht minder wichtig ist uns das Bedürfnis, die Verfügung über alle einem zu Recht gehörenden Güter (im weitesten Sinne) sich zu erhalten, nicht zuletzt über die Macht des Gemeinwesens, insofern diese, wie es die

---

[1] S. Th. II, 1 Qu. I, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 6, S. 6, l, ab „Respondeo“, Z. 4—5, r, ab oben Z. 1—5.

[2] S.Th. II, 2 Qu. XL, Art. I, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 312, r, ab „Secundo“ Z. 1—3.

[3] Äußerlich hatte er ja, soweit es sich um kriegerische Angelegenheiten handelte, wohl ohnehin keinen Einfluß auf den Gang der Dinge.

Regel ist, selbst die stärkste Gewähr für die Erfüllung jenes Wunsches bietet. Wiederum handelt es sich um ein menschliches Grundverlangen, das in Thomas, sooft er sich eine erlittene Rechtsverletzung vorstellte, erwachen mußte. Ein Gefühl der Ungebührlichkeit, das das Empfinden ganz und dauernd an den Rechtsbrecher gebunden hätte, konnte hier nicht hemmen. Es liegt am Tage, daß es auch hier nicht um Begierden des wirklichen Lebens geht. Sie brauchten sich ja, wenn der Scholastiker an einen Rechtsbruch dachte, keineswegs mit Notwendigkeit einzustellen. Außerdem wären sie durch das Urteil in ihrer Befriedigung nicht unmittelbar beeinflußt worden, konnte auch ihr Daseinsrecht in der Seele dann und wann eine Gefährdung erfahren.

Endlich haben wir uns mit dem Wunsche, der Kirche in allem und jedem recht zu geben, auseinanderzusetzen. Er ist nicht menschlich notwendig; das ist nur das grenzenlose Streben nach Selbsterhaltung überall, wo sie bedroht erscheint, nach Macht in jeder sich darbietenden Sonderform: allein auf diesem Grunde läßt sich doch nachweisen, daß das Bedürfnis dem Aquinaten nicht fremd war. Er war geistliches Mitglied der Kirche. War diese schon für den Laien eine wertvolle Einrichtung, da sie allein ihm die Gunst Gottes und damit den irdischen und ewigen Frieden vermittelte, wieviel mehr für den Kleriker, für den nicht nur das ihn normalerweise besonders tief beschäftigende Seelenheil, sondern auch Geltung und materielle Existenz von ihr abhingen. Nun hat Thomas, mit andern Dingen beschäftigt, wohl nur in geringem Maße bewußt nach in dieser Richtung liegenden Vorteilen für sich selbst getrachtet. Aber die Sorge um das Schicksal einer Gemeinschaft, deren Glied man ist, ist weitgehend doch nur eine Form der Sorge um die eigene Person, auch wenn man nicht daran denkt: vermag doch auch dann das Bewußtsein gesteigerter allgemeiner Machtfülle das Gefühl erhöhter persönlicher Macht gewissermaßen in sich zu schließen. Der Scholastiker, den gerade sein so viele irdische Wünsche erstickendes Gelehrtenleben zwischen positiver und negativer Bewertung des kirchlichen Wohlergehens zu entscheiden zwang, mußte also ein ausgesprochenes Verlangen nach diesem besitzen, gleichviel, ob er um die Bedeutung seiner Wahl für sein privates Leben wußte oder nicht. Andre persönliche Interessen konnten hier dem der Kirche Verhafteten um so weniger entgegenstehen, als das aus dem Begehren nach kirchlichem Gedeihen sich ergebende Endziel[1] mit dem der beiden beobachteten grundlegenden Triebe übereinstimmen mußte. Daß der Grad, in dem die Kirche menschlichem Fehlen unterworfen war, für ihr Ansehen und damit ihren Einfluß nicht ohne Bedeutung sein konnte, bedarf keiner Erörterung.

---

[1] Siehe S. 67, 68.

Hinzu tritt, daß Thomas natürlich genau wußte, welche ganz persönlichen Gefahren es mit sich brachte, der Kirche Unbequemes und daher Mißfälliges zu lehren. Dies Wissen konnte ebenfalls, wenn irgendetwas in dem Scholastiker von einer kirchlich genehmen Meinung wegzuführen drohte, im Hintergrunde zur Treue gegen diese, zur Verdrängung aller Regungen, die zur Kritik trieben, rufen.

Ein drittes Moment ist in des Aquinaten ausgeprägtem Erkenntnisdrange selbst zu suchen. Wer fühlte in sich nicht die Möglichkeit zu irren, und wem würde die Zustimmung einer Überzahl nicht die Irrtumswahrscheinlichkeit geringer erscheinen lassen? Und hier, wo ein Fehltritt immerhin recht nahe an eine Gefährdung des Seelenheils heranführen konnte, hier sollte Thomas nicht mit allen Kräften eine Haltung fliehen, in der er ganz allein gegen die maßgebende Welt gestanden hätte?

Außerdem dürfte es im Wesen des Begehrens nach Wahrheitsbesitz liegen, vor allem an dem bereits Erkannten so lange wie möglich festzuhalten, um so hartnäckiger, je geringer die Kraft des Individuums ist, den Verlust an Erkenntnismacht sofort durch eine neue geistige Eroberung auszugleichen. Daß diese eigentliche, selbständige Produktivität nicht die Stärke der Scholastiker war, daß sie — folgerichtig — in ihrem ganzen Schaffen eine konservative Natur bewiesen, deren bezeichnendsten Ausdruck die bekannte Methode des Ausgleichs sich scheinbar widersprechender Sentenzen darstellt, ist bekannt.[1] Diesem konservativen Zuge wäre gewiß keine Bedeutung beizumessen, wenn es sich um eine einzelne Spezialwahrheit handelte. Allein mit dieser stand doch weitgehend die Autorität der Kirche auf dem Spiele, auf der letzten Endes die Sicherheit eines gewaltigen Schatzes wesentlichster Erkenntnisse beruhte, eine Ablehnung der kirchlich genehmen Meinung hätte in sich das Gespenst des Zweifels an andern, vielleicht viel bedeutsameren durch kirchliche Tat und selbst Lehre verbürgten Wahrheiten geborgen. Die Furcht vor solchem Verluste — wer die geschilderte Natur des Wahrheitsbegehrens anerkennt, wird es einsehen — trug gewiß zu dem Verlangen, der Kirche recht zu geben, nicht unerheblich bei.

Daß das aus solchen Komponenten zusammengesetzte Verlangen sich nicht nur an vorgestellten Fällen entzündete, ohne sich auf persönliche Anliegen zu beziehen, ist offensichtlich. Wenn Thomas durch ein der Kirche lästiges Urteil deren und damit seinen Einfluß minderte, wenn er sich Mißliebigkeit und Verfolgung zuzog und überdies das Zutrauen zu seinem Wissen sich raubte, so war er in Interessen von unmittelbarer Bedeutung für seine Existenz und seine Macht beleidigt.

Weitere in diesen Zusammenhang gehörende Bedürfnisse lassen sich

[1] Vgl. z. B. Baeumker, Die europ. Philos. des Mittelalters, S. 289—292, 295 bis 296. de Wulf, Dic. m. Phil., S. 82—83 (Nr. 2).

nicht feststellen, wenn auch ihre Möglichkeit nicht völlig geleugnet werden kann. Insbesondere dürfen wir es nicht wagen, dem von früher Jugend auf ausschließlich gelehrten und geistlichen Dingen zugewandten, stets in Betrachtungen versunkenen, gänzlich unsoldatischen Theologen[1] eine besondere Freude am Kriegshandwerk, dem auf dem Schlachtfelde sich entfaltenden Kraft- und Leistungsgefühl ohne weiteres zuzuschreiben. Jedenfalls sind die drei ermittelten Bedürfnisse an sich so bedeutenden Charakters, daß ihnen schwerlich ein anderes an Wichtigkeit gleichzukommen vermochte.

Mit der Tatsache ihres Bestehens ist freilich noch nichts über ihren Einfluß auf Thomas' Ansichten gesagt. Es ist gewiß keine Seltenheit, daß es einem Gelehrten gelingt, seine Gedankengänge völlig unabhängig von allen persönlichen Wünschen, und seien sie die stärksten, durchzuführen. Allein das kann hier nicht der Fall sein. Daß wir um das notwendige Vorhandensein die Lehre des Aquinaten begünstigender Momente wissen, würde uns nicht unbedingt zwingen, sie den besprochenen Bedürfnissen gleichzusetzen. Hier werden nun aber drei der oben ermittelten Vorurteile zum zweitenmal und entscheidend wichtig: denn wenn jedes Begehren von vornherein mit dem Glauben an seine volle Berechtigung verbunden war, so mußte es fraglos seine eigene Befriedigung zur uneingeschränkten Bedingung für die Richtigkeit der Lehre erheben, mithin zu voller, hemmungsloser Auswirkung gelangen. So verlieh — ein eigentümliches Wechselspiel — die selbstverständliche Ansicht dem Verlangen bestimmende Kraft, wie dieses wiederum jene vor der Gewalt auftauchender Zweifelsgründe festigend zu schirmen vermochte. In derartigen seelischen Verhältnissen verwurzelt, wird die Kriegsbejahung des Scholastikers nun vollkommen verständlich.

3. DIE GESELLSCHAFTLICHEN URSACHEN

Soweit die vielfach hinter den gezeichneten Hintergründen stehenden sozialen Einwirkungen mit der Verflochtenheit des individuellen Lebens mit dem gesellschaftlichen von vornherein gegeben sein mußten, bieten sie uns wenig Interesse. Wo sie aber erst besondern, der Gesellschaft nicht überall und notwendig eigentümlichen Verhältnissen entsprangen, lohnt es sich wohl, einen Blick auf sie zu werfen, mögen auch die Ergebnisse da und dort bereits auf der Hand liegen.

Zunächst war zwar nicht der Rachetrieb selber, wohl aber das Fehlen eines ausreichenden Verständnisses für die Sünder[2] und damit eines Hindernisses für die Wirkung, die er übte, sicherlich bestimmt durch die die Welt in Gut und Böse grundsätzlich scheidenden Anschauungen der ganzen Zeit.

---

[1] Vgl. Grabmann, Th. v. A., S. 23—24. [2] Siehe S. 71.

Auch für das kirchliche Begehren waren soziale Faktoren bedeutungsvoll. Einen von ihnen, ohne den der Wunsch, die Kirche mächtig zu sehen, gar nicht möglich gewesen wäre, erkennen wir schon in der Kirche selber; die Furcht vor Verfolgung beruhte auf der Gewohnheit dieser Verfolgung, die Scheu, geistig isoliert dazustehen, darauf, daß die Kirche und mit ihr schlechthin die Allgemeinheit die eine in Frage stehende Ansicht besaß, und auch das konservative Verlangen konnte sich nur geltend machen, weil der Großteil der vorhandenen Erkenntnismasse kirchlich gewährleistet war.

Vor allem aber waren die gesellschaftlichen Zustände für alle Vorurteile und damit außerdem für die Wirkungsfähigkeit der Bedürfnisse entscheidend.

Wenn wir eine Ansicht unbegründet vorgebracht sehen, ohne daß es einen dem ganzen Leserkreise vertrauten Beweis dafür gegeben hätte, so muß Thomas sie als allgemeine Selbstverständlichkeit vorausgesetzt haben. Aus keinem andern Grunde aber, als weil sie das war, konnte und mußte sie auch dem Aquinaten zum Vorurteil werden.

So liegen die Dinge etwa für die selbstverständliche Erlaubtheit des Krieges. Im besondern illustriert hier der Hinweis auf die Militärschriftsteller[1], wie die Mißachtung des Problems aus fremder Gedankenwelt in die des Scholastikers eindrang.

Daß die Anschauung: Bestrafen aller Bösen und wohl auch gewaltsamer Schutz guter Rechte sind grundsätzlich gestattet, die allgemeine war, weil wir dagegen, obwohl es täglich geübt wurde, keinerlei mittelalterlichen Widersprüche oder doch nur vereinzelte gegen besondere Formen finden, haben wir bereits dargelegt.[2] Deutlich wird sichtbar, wie Thomas diese beiden seine Mitmenschen beherrschenden Meinungen als solche erkennt und als selbstverständliche Wahrheit einfach hinnimmt, wo er die Richtigkeit des geltenden Rechtes, das ein Ausdruck eben jener Meinungen ist, ohne Prüfung seines Inhalts voraussetzt. Die Sünde des Unglaubens sei die schwerste, die andern Sünden aber werden nicht geduldet, sondern nach dem Gesetze bestraft, also seien auch die Religionsgebräuche der Ungläubigen nicht zu dulden[3], sagt er, ohne das Argument zu unterbauen. Viel schwerwiegender sei es, den Glauben zu zersetzen, als Geld zu fälschen, und die Fälscher oder andere Übeltäter werden doch mit Recht getötet, erklärt er ebenso unbekümmert zur Rechtfertigung der Todesstrafe für die Ketzer[4]; und die Behauptung, wenn jemand mit Maß Gewalttätigkeit abweise, so werde seine Verteidigung erlaubt sein,

[1] Siehe S. 61, auch Anm. 2. [2] Siehe S. 63 und 65.
[3] S. Th. II, 2 Qu. X, Art. XI, 3. Praeterea. Op. om. Bd. 8, S. 93, l.
[4] S. Th. II, 2 Qu. XI, Art. III, Resp. Op. om. Bd. 8, S. 100, l, ab „Respondeo" Z. 7—14.

wird vorab durch den Satz: „Nam secundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae“, begründet[1], dasselbe anderswo, in etwas geringerer Betonung freilich, durch den noch kürzeren: „ut dicit lex“.[2]

Der Respekt vor der kirchlich gebilligten und befolgten Meinung endlich muß deshalb durch soziale Faktoren hervorgerufen worden sein, weil er, wenn nicht geradeswegs aus der katholischen Welt übernommen, dann zum mindesten die logische Folgerung aus überlieferten theologischen Anschauungen war. Hier zeigt die Begründung für das Übergewicht der kirchlichen über die kirchenväterliche Autorität, weil auch die Lehre der katholischen Doktoren selbst ihre Autorität von der Kirche besitze[3], wie maßgebend die Beschaffenheit des kirchlichen Ansehens in der Außenwelt für Thomas' eigene Wertschätzung wurde.

Darüber hinaus ist noch ein von außen wirkendes Moment zu nennen, das die Anschauung bestimmte, die der Scholastiker auf Grund seines Wunsches, der Kirche recht zu geben, seiner Ansicht, sie wäre stets im Rechte, sich zu eigen machen mußte: es ist das praktische kirchliche Verhalten selbst, wie wir es oben gekennzeichnet haben.[4]

Das Dasein jener Gesamtheitsvorurteile läßt sich im übrigen wiederum ableiten von Bedingungen, die nicht nachweislich alleingestaltend, sicher aber schützend und begünstigend wirken mußten: auch die entsprechenden Bedürfnisse nämlich sind überhaupt oder für den Großteil der mittelalterlichen Christenheit allgemein notwendiger Natur. Nach Rache wie nach Machterhaltung verlangt jeder, und wenn der Wunsch nach kirchlicher Verfügungsgewalt für die Masse der Laien vielleicht eine untergeordnete Rolle spielte, so muß doch die Furcht vor kirchlicher Verfolgung, das Mißtrauen gegen eine von der Masse und ihrer Führung mißbilligte Meinung, selbst die Abneigung gegen den Zweifel an der Kirche überhaupt allenthalben lebendig gewesen sein. Gewiß konnten sich die selbstverständlichen Ansichten unter Umständen ohne diese Bedürfnisse erhalten. Allein diese schließen einmal das Vorhandensein gegenteiliger Begehren, denen die Vorurteile nicht standzuhalten vermocht hätten, aus und waren, positiv gesehen, in jedem Falle geeignet, die entsprechende Anschauung gegen jede Gefahr zu stärken.

Wir können die Rückführung in einer Richtung sogar noch weiter treiben. In dem Vorurteile: Krieg ist erlaubt, aber auch im kirchlichen Standpunkte wurde nichts anderes als die dem gesamten Mittelalter

---

[1] S. Th. II, 2 Qu. LXIV, Art. VII, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 74, r, ab oben Z. 4—7.

[2] In Matth. Ev. exp. Cap. V. Op. om. Bd. 10, S. 65, l, ab oben Z. 5—8.

[3] Quaest. Quodlib. II, Qu. IV, Art. VII, Resp. Op. om. Bd. 9, S. 478, l.

[4] Siehe S. 67—68.

eigene Gutheißung des Krieges für den Scholastiker wichtig. Nun haben wir aber gesehen, daß jedermann die für des Aquinaten Einstellung ausschlaggebenden Vorurteile und Begierden besaß, und die sozialen Faktoren müssen offensichtlich überall dieselben gewesen sein. Alle diese Kräfte mußten also ihrer Natur gemäß wie bei Thomas, so bei jedem andern zum Teil neuschaffend, gegenüber allfälligen, freilich nur vor wenigen Einzelnen sich erhebenden Hindernissen aber verteidigend sich für die Kriegsbejahung einsetzen. Mit andern Worten: die Kräfte, denen des Scholastikers Theorie ihr Dasein verdankt, standen auch zuweilen aktiv, meist aber immerhin in Bereitschaft hinter dem nahezu allgemein geteilten, jener Theorie völlig entsprechenden Standpunkt der ganzen Epoche.

IV. DIE BEDEUTUNG DER THEORIE

Betrachten wir die Lehre des Aquinaten im Zusammenhang mit ihren nun geschilderten Grundlagen, so müssen uns vorab zwei Erscheinungen in die Augen fallen.

Einmal erweist sich die Theorie als das Werk konservativer Kräfte, die aus der Mitwelt als unzweifelhaftes Gut empfangene Erkenntnis zu erhalten strebten; bedeutet doch der Sieg der drei erstgenannten Vorurteile einen Sieg des Allgemeingültigen, das unmittelbaren Eingang ins Denken des Scholastikers fand, während das wohl ebenso durch die herrschende Einstellung bestimmte kirchliche Vorurteil, vereint mit dem entsprechenden Bedürfnis, das teilweise selbst im grundsätzlichen Wunsche, vorhandenes Wissen zu schonen, wurzelte, an dies Gültige als solches und ohne Ansehen seines Inhalts binden mußte. Da jene Vorurteile wie die unantastbare kirchliche Meinung einerseits die Kriegsbejahung vollkommen in sich begriffen, anderseits dem ganzen Mittelalter eigen waren, ergibt sich weiter, daß Thomas keineswegs einen originellen Standpunkt vertritt, mag dieser andern auch selten so klar bewußt gewesen sein: vielmehr drückt der Scholastiker, durch die Gesamtheit bestimmt, nichts als die Anschauung jedes einzelnen Gliedes dieser Gesamtheit aus. Seine Lehre ist um so mehr Symbol der allgemeinen Einstellung, als wir ja diese mit denselben Momenten verknüpft sahen, die für Thomas entscheidend wirksam waren.

Diese Gebundenheit an die Tradition, an das Bestehende ist durchaus mittelalterlich-kollektivistisch, im Sinne, wie man seit Jakob Burckhardts „Kultur der Renaissance in Italien“ das Mittelalter weitgehend zu sehen liebt.

Dagegen widerspricht unsre Lehre aufs allerschroffste der verbreiteten Vorstellung von dem ganz aufs Jenseits gerichteten Geiste des Mittelalters; denn nicht nur der Konservativismus, auch ein ganz weltliches, auf kei-

nerlei zu Recht beanspruchte irdische Güter verzichtendes Machtverlangen war in entschiedener Weise an der Durchsetzung des Standpunktes beteiligt. Rachetrieb und ein nur die Rechtmäßigkeitsgrenze anerkennender Machttrieb, vielleicht auch der Wunsch nach kirchlichem Einfluß haben die Theorie miterzeugt, ja, diese wäre ohne sie wohl gar nicht zustande gekommen. Obwohl die bewußten Ideale des Mittelalters, gemessen an den Zielen des praktischen Verhaltens, vor allem bei Klerikern stark im Jenseits lagen, obwohl ferner in unserm Falle einer gewissen Selbstverleugnung vom Evangelium her so sehr Vorschub geleistet war, daß ein alles Weltliche wirklich namhaft überwiegendes Streben nach ewigem — nach allgemeiner Vorstellung durch Aufopferung rascher und gewisser erringbarem — Heile sich eigentlich hätte durchsetzen müssen, haben also in diesem rein doktrinären Gebiete die am Diesseitigen hängenden Kräfte restlos zu triumphieren vermocht: eine, scheint mir, immerhin für die Beurteilung des mittelalterlichen Geistes recht bemerkenswerte Tatsache, zumal wenn wir uns die symbolische Natur des betrachteten Einzelfalles — symbolisch gewiß nicht nur für bestimmte allgemeine seelische Gegebenheiten, sondern auch für deren nur in solchen seltenen Fällen an Widerständen erprobtes Wirkungsvermögen — vergegenwärtigen. Nicht etwa das Dasein einer Jenseitssehnsucht soll damit bestritten sein, aber für eine durch sie hervorgerufene Zurückdrängung der Diesseitsinteressen ergeben sich sehr feste Grenzen.

Im übrigen möchte ich nur noch nach der Bedeutung fragen, die die Lehre für die folgende Gestaltung des praktischen Lebens besitzen mußte. Hat sie, hat überhaupt diese ganze Anschauung dazu beitragen können, die Zahl der ungerechten Kriege, bzw. der Kriege überhaupt, zu mindern? In ihrer Beschaffenheit selbst und in der des Menschen liegt der notwendige Mißerfolg begründet. Der Vorsatz, nur gerecht zu kämpfen, muß lediglich dahin führen, daß jeder Kriegslustige auf irgendeinem Wege die Gerechtigkeit seiner Gründe zu konstruieren unternimmt oder, wenn das einmal nicht gelingt, sich mit gerechten Motiven versieht, die seine wirklichen gar nicht sind. „Cui non videtur causa sua iusta?“[1] klagt der Pazifist Erasmus von Rotterdam über zwei Jahrhunderte später, die Aussichtslosigkeit des Versuches, den Krieg auf diese Weise auch nur zu beschränken, im Kerne erleuchtend.

Es bleibt aber von Thomas die positive Leistung, nicht etwa eine absolute Wahrheit geliefert, wohl aber einer großen Zahl von Wahrheitssuchern durch die Mitteilung der Grundsätze, nach denen im Lebensgebiete des Krieges das böse vom guten Verhalten geschieden wird, eine geistige Befriedigung gewährt zu haben.

[1] Des. Erasmus Rotterodamus, Institutio Principis Christiani, Cap. XI, Op. om. Bd. IV, S. 608, ab D Z. 11.